فلسفة

د. الزواوي بغوره

الفلسفة واللغة

نقد «المنعطف اللغوي» في الفلسفة المعاصرة



دار الطليعة - بيروت

د. الزواوي بغوره

الفلسفة واللغة

نقد «المنعطف اللغوي» في الفلسفة المعاصرة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٢٠٧٢ ١١٠
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
تشرين الأول (أوكتوبر) ٢٠٠٥

مقدمة

ليس هذا كتاباً في اللغة، ولا في فقه اللغة ولا في علم اللغة، وإنما هو كتاب في فلسفة اللغة، وفي مسألة من مسائلها الأساسية التي اصطلح عليها بـ"المنعطف اللغوي" The linguistic turn. فماذا يعني المنعطف اللغوي؟ وما هي المشكلة التي يطرحها في فلسفة اللغة؟ وما قيمته وأهميته في تاريخ الفلسفة المعاصرة؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة، هي التي تشكل موضوع هذا الكتاب.

أول من استعمل عبارة "المنعطف اللغوي" أو اللساني هو الفيلسوف الوضعي الجديد غوستاف برغمان عام ١٩٥٣[١]. ثم انتشرت العبارة وذاعت، عندما استعملها الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي، عنواناً لمجموع النصوص التي جمعها وكتب لها مقدمة ونشرت عام ١٩٦٧[٢].

لقد توجهت الفلسفة في القرن العشرين نحو اللغة، بل أصبحت فلسفة لغوية، ذلك ما تدل عليه عبارة "المنعطف اللغوي". على أن الأمر لا يقتصر على الفلسفة التحليلية أو الأنجلوسكسونية كما هو شائع، وإنما أصاب كذلك الفلسفة الأوروبية القارية، بتياراتها المختلفة وخاصة التيار التأويلي والتيار البنيوي.

وعليه، فإن التحول نحو اللغة واتخاذها موضوعاً للفلسفة، لم يأخذ صيغة واحدة، كما يصوره أنصار الفلسفة التحليلية ومنهم صاحب عبارة المنعطف اللغوي، وإنما اخذ في الحقيقة صوراً متعددة، وهو ما حاولنا تحليله ونقده في هذا الكتاب.

على أن لفظة المنعطف بما تتضمنه من تغير وتحول، ليست مقصورة على اللغة ولا على فلسفة اللغة ولا على الفلسفة المعاصرة، وإنما هي ميزة عصرنا، فنحن نعيش عصر المنعطفات في المعرفة العلمية، في الاقتصاد والاتصال والسياسة، وبالتالي فقد أطلقت على عديد المباحث والفروع المعرفية، لتدل عن حالة التحول الشامل الذي يعرفه الشرط الإنساني في الألفية الثالثة.

ومن الناحية التاريخية، فإن المنعطف اللغوي بدأ مع فريدريك نيتشه، وتدعم بالنظريات المنطقية في الفلسفة التحليلية، وتقوّى بالتيار الظواهري والفلسفة التأويلية،

---

(١) Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XX siècle*, ed. Seuil, Paris, 1995, p. 135.

(٢) Richard Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967

يتضمن هذا الكتاب أهم نصوص فلاسفة اللغة في أوروبا وأمريكا ومنهم: مورتس شليك، كارناب، ويزدم، كواين، ستراوسن، وبالطبع رورتي، الذي ميز بين الطرحين المنطقي والمعرفي للغة.

وتعمّق باللسانيات وخصوصاً اللسانيات البنيوية. وسنحاول تحليل هذه التيارات المختلفة ونقدها، مستفيدين من التحولات التي عرفها المنعطف اللغوي ومتسائلين ان كان هذا المنعطف لا يزال يشكل السمة الأساسية للفلسفة المعاصرة، ام انه عرف تحولاً وتغيراً، وان الفلسفة المعاصرة تستعيد مجالاتها "التقليدية"، وذلك باهتمامها من جديد بالميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والجمال والبيئة... الخ؟

ولمناقشة هذه الجوانب المختلفة، فإننا اتبعنا خطة منهجية، نناقش في فصول الكتاب الثلاثة الأولى مسألة اللغة في تاريخ الفلسفة، لنؤكد على ان الفلسفة قد اهتمت باللغة عبر تاريخها وأنها كانت موضوعاً للنظر الفلسفي، وأن فلسفة اللغة قد تساعدنا على توسيع وتعميق ما أشار إليه الفلاسفة من أفكار وآراء حول اللغة. هذا ما حاولنا أن نبينه في **الفصل الأول** حول منزلة اللغة عند أرسطو خصوصاً وفي الفلسفة اليونانية عموماً، وكذلك الحال بالنسبة للإشكالية اللغوية عند ابن رشد والفلسفة الإسلامية في **الفصل الثاني**، وتطرقنا في **الفصل الثالث** إلى مساهمة الفيلسوف الكانطي الجديد ارنست كاسيرر وكيفية بلورته لموقف فلسفي في اللغة، يستند أساساً إلى تاريخ الفلسفة. أما بقية فصول الكتاب، فكانت فصولاً نقدية للمنعطف اللغوي، أو للطريقتين التأويلية والتشكيكية، بحيث قُمنا بنقد الاتجاه الوضعي المنطقي في **الفصل الرابع**، والاتجاه التأويلي في **الفصل الخامس** والاتجاه البنيوي في **الفصول السادس والسابع والثامن**. وختمنا كتابنا بما اعتبرناه بديلاً للفلسفة اللغوية وتغيراً في مسار المنعطف اللغوي، وهو ما بيناه في **الفصل التاسع**، وذلك من خلال رصد تحوُّل النموذج اللغوي من حالة الانغلاق على اللغة إلى حالة الانفتاح نحو قضايا ومشكلات ومجالات الفلسفة المختلفة.

وبتعبير آخر، فلقد اتخذنا من الفلاسفة الذين درسناهم سنداً لطرح موضوعنا ومناقشته، فكان أرسطو وابن رشد دليلاً على قدم مباحث فلسفة اللغة ضد مزاعم الفلسفة اللغوية، واتخذنا من بوبر دليلاً لنقد التوجه التحليلي والوضعي للغة، ومن ريكور مؤشراً لنقد نزعة التأويل اللامتناهي والطرح الميتافيزيقي الذي رفع اللغة إلى مستوى الفلسفة الأولى، ووظفنا كاسيرر وشومسكي وفوكو وبورديو في نقد النزعة البنيوية. وحاولنا في **الفصل الأخير** ان نحلل قضايا فلسفة اللغة، من منظور لغوي يعتمد على الطرح الوظيفي والتكويني والبيني.

وأملنا أن يلقى هذا الطرح اهتماماً لدى القارئ، ويدفعه إلى مناقشة قضاياه بكل جدية وموضوعية.

الكويت، ٢١ تموز/ يوليو ٢٠٠٥

د. الزواوي بغوره

الفصل الأول

منزلة اللغة في الفلسفة الارسطية

هناك فكرة متداولة في الدراسات الفلسفية اللغوية مفادها أن اللغة أصبحت موضوع الفلسفة منذ نهاية الفلسفة الحديثة وبداية الفلسفة المعاصرة، وتحديداً منذ نيتشه والمدرسة التحليلية الانجليزية وما تبعها من اتجاهات وتيارات في الفلسفة الانجلوسكسونية. إلا أن الدراسات الألسنية وخاصة عند شومسكي، بينت أهمية بعض المسائل التي سبق للفلاسفة أن طرحوها وخاصة مشكلة الاصطلاح في اللغة وعلاقة اللغة بالفكر، إلى ما هناك من مسائل سبق إلى طرحها العديد من الفلاسفة وخاصة أرسطو الذي تناولها بالدراسة في كتب **النفس والعبارة والخطابة والسياسيات والأخلاق إلى نيقوماخوس**، وهي مسائل لها امتدادات في تاريخ الفلسفة، سواء عند الفارابي وابن رشد في الفلسفة الاسلامية، أم عند ديكارت ولوك في الفلسفة الغربية الحديثة، أم عند شومسكي في الألسنية التحويلية.

ذلك ان فلسفة اللغة، كما بينها أندريه جاكوب في كتابه **مدخل إلى فلسفة اللغة**، تتميز بمستويين: مستوى فلسفة اللغة المعلنة والصريحة وهي تلك الفلسفة التي نقرؤها في نصوص فتجنشتاين وأوستين وغدامر، ومستوى فلسفة اللغة المضمرة أو الضمنية، التي تحدث عنها اللغويون والفلاسفة قبل القرن العشرين، وذلك منذ **محاورة كراتيل** لأفلاطون إلى نص روسو **بحث في أصل اللغات** مروراً بنص **العبارة** لأرسطو وكتاب **الحروف** للفارابي **ومقال في المنهج** لديكارت، وغيرها من النصوص الفلسفية التي ناقشت جوانب من فلسفة اللغة، مشيراً في هذا السياق من التحديد والتوضيح إلى أن نصوص أرسطو المتعلقة باللغة صدرت كلها عن تلك الروح الارسطية الناقدة للميراث الأفلاطوني والمقدمة لأفكاره الخاصة والمؤسسة لتوجه جديد في الدراسات اللغوية والمنطقية[1].

---

(١) André Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, Gallimard, Paris,1976, p. 49

كما توقف عند هذا الجانب، مؤسس الفلسفة التأويلية في الفلسفة المعاصرة غدامر في نص بديع له، حول ما أسماه بـ"حدود اللغة" ضمن كتابه **الفلسفة التأويلية**، حيث حلل تلك الجوانب اللغوية والفلسفية، وخاصة المكانة الهامة التي يعزيها أرسطو للغة، وإشادته في بداية نص **الميتافيزيقا**، بقيمة النظر أو البصر لأنه يمكّننا من معرفة عدد كبير من التنويعات، وهي إشادة سبقه اليها أفلاطون، ليضيف إليها قيمة الأذن لأنها تسمع الصوت واللغة، وبذلك فانها لا تعرف فقط حداً معيناً من التنوع ولكن كل التنوعات الممكنة. ليستخلص مؤسس الفلسفة التأويلية ان كونية الاذن تشير إلى كونية اللغة، وذلك بعد قراءته لنص **السياسيات** الذي سنعود إليه لاحقاً[١].

و خصّ هذا الموضوع، أحد الباحثين المختصين في الدراسات الارسطية، بكتاب يحمل عنواناً دالاً وهو **أرسطو واللغة**[٢]، بيّن فيه هذا الجانب المجهول من فلسفة أرسطو، بالرغم من أن كثيراً من الدارسين للغة وفلسفة اللغة يشيرون إلى نص استاذه أفلاطون، **محاورة كراتيل** عند حديثهم عن تاريخ اللغة، ليؤكد على اهمية اللغة ومكانتها في النص الارسطي، وان الموضوع يفرض قراءة المتن الارسطي في كليته، وذلك لتعدد المواقع والمواضيع التي تناول فيها أرسطو اللغة، اذ لا وجود لنص من نصوص أرسطو الا وفيه حديث عن اللغة. فاللغة حاضرة في كتاب **السياسة** كما هي حاضرة في كتاب **الشعر** وفي **الارغانون**، وخاصة في **العبارة** و**المقولات** و**الأغاليط**. ففي هذه النصوص على اختلاف مواضيعها ما يشير إلى تنظير حقيقي وطرح أصيل وجديد لمسألة اللغة، ويشكّل بداية حقيقية للخصائص اللسانية للغة، وللغة والمجتمع، وللغة والسياسة أو المدينة.

من هنا يجب علينا، ان أردنا دراسة مفهوم اللغة عند أرسطو، ان نجمع أفكاره اللغوية من نصوصه المتناثرة وفي اعماله المختلفة في المنطق والطبيعة والخطابة والشعر وغيرها، حيث ترد آراؤه بشكل عرضي وفي سياقات مختلفة، وهذا ما يجعل من الصعوبة بمكان التعرف بالتدقيق على مفهوم أرسطو للغة. وعليه فانه من المؤكد ان تبقى بعض المسائل المتعلقة بالمفهوم موضع خلاف ونظر. اما المكانة فنستطيع القول، من دون تردد، ان اللغة قد احتلت مكانة هامة في تفكير الفيلسوف؛ هذا ما تجسده أعماله على اختلاف موضوعاته. وبالتالي، فإن غاية هذا الفصل هو دراسة مرحلة من مراحل النظرة الفلسفية للغة عند فيلسوف متميز في تاريخ الفلسفة. أو بتعبير آخر،

---

(١) Gadamer. *La philosophie Herméneutique*, P.U.F., Paris, 1996, p. 169.

(٢) Anne Cauquelin: *Aristote. Le langage*, P.U.F., 1990, p. 5.

يتعلق الأمر بدراسة جانب من جوانب تاريخ اللغة وفلسفة اللغة في الفكر اليوناني، وذلك بمناقشة اللغة ومكانتها عند اليونان وعند أرسطو بشكل خاص.

وعليه، فإن الأسئلة التي تعنينا في هذا الفصل هي أسئلة من جنس التاريخ واللغة وفلسفة اللغة معاً، لذلك سنحاول ان نسائل بعض المعطيات التاريخية حول ما توصلت إليه علوم اللغة عند اليونان وبعض مناحيها الفلسفية ومساهمة أرسطو على وجه التحديد.

أولاً ـ اللغة في الفكر اليوناني

يتعين علينا اذا ما أردنا دراسة اللغة عند أرسطو، أن نناقش بداية مسألتين أساسيتين: المسألة الأولى متعلقة باللغة اليونانية ذاتها، والمسألة الثانية متعلقة بالمشكلات الفلسفية التي طرحتها هذه اللغة على الفلاسفة اليونانيين قبل أرسطو.

وكما هو الحال في الفلسفة والعلوم والتاريخ بشكل عام، فإن قضية الأولوية والأسبقية التاريخية بين الحضارات تُطرح كذلك في موضوع اللغة، خاصة تلك القضية التاريخية المتعلقة بعلاقة الشرق العملي التطبيقي المرتبط بالممارسة، واليونان المفكر والمنظر والمتفلسف للمسائل. هذه الاشكالية التاريخية نجدها مطروحة كذلك على مستوى اللغة والبحث اللغوي. فتاريخ علم اللغة يظهر ان هناك معطيات لغوية شرقية ويونانية، ولكن يختلف الباحثون في تقدير قيمة هذه المعطيات، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالناحية الصورية والنحوية للغات التي عرفتها البشرية حتى القرن الخامس قبل الميلاد.

وهكذا نجد الانقسام عينه الذي ينسب إلى الشرق الأقدمية في اكتشاف اللغات وممارستها وإلى اليونان فعل التنظير والتقعيد لها. وإذا كان البحث التاريخي يثمن الإنجازات الحضارية والعلمية لحضارات الشرق الأدنى في مضمار اللغة والبحث اللغوي، فإنه يشيد بالنقلة النوعية للدراسات اللغوية اليونانية. وعليه فإنه إذا كانت الكتابة التصويرية والابجدية التي تم اكتشافها في بابل ومصر ومناطق أخرى من العالم وخاصة الكتابة المقطعية التي تم ابتكارها في مصر، تشكل البداية الحقيقية للدراسات اللغوية، فإن الجهود اليونانية قد استطاعت صياغة أبجدية اللغة اليونانية وتم تعديلها بشكل تدريجي وعبر مراحل تاريخية.

ومع أهمية هذا الجانب التاريخي، الا أن الأبحاث اللغوية تُبيِّن انه تم في اليونان وبشكل حاسم، بلورة علم اللغة النظري، لأنه في اليونان «توفرت لدينا أولى

المدونات في التفكير اللغوي الناشئ»[1].

ولقد كان اليونان على علم ووعي بوجود شعوب تتحدث لغات مختلفة عن اللغة اليونانية، وبوجود انقسامات في اللّهجات بين المتحدثين اليونانيين أنفسهم. كما كان هناك احتكاك لغوي بين اليونانيين وغيرهم من الشعوب المجاورة أو البعيدة عنهم، وذلك بسبب تنقلهم وتجارتهم وبواسطة البعثات الدبلوماسية التي كانوا يقيمونها مع غيرهم من البلدان، ومع مستعمراتهم أو مستوطناتهم التي احتلوها «على الأطراف الساحلية في المناطق المتحدثة بغير اليونانية في آسيا الصغرى وفي ايطاليا... [وهكذا] فقد أورد هيرودوت وآخرون بعض الكلمات الأجنبية وناقشوها، كما سلم أفلاطون بامكانية الأصل الأجنبي لبعض المفردات اليونانية. كما اننا على علم بوجود متحدثين ثنائيي اللغة ووجود مترجمين محترفين، ولكن ليس لدينا دليل على وجود اهتمام جدي لدى اليونانيين باللغات ذاتها، وتسمية اليونانيين للمتحدثين الغرباء بكلمة "البرابرة" هذه التسمية قد تكون ذات دلالة على موقفهم»[2].

ان الوعي بانقسام اللغات وتعددها ليس معطى خارجياً أجنبياً فقط، بل هو معطى داخلي يوناني ايضاً، نجده في تعدد اللّهجات اليونانية. وان الجانب الإيجابي من هذا الانقسام أنه مكّن اليونانيين من التوحد والاتحاد رغم العوائق الجغرافية التي تفصل المدن اليونانية ورغم الحروب التي وقعت بينهم، الا انهم تغلبوا على هذه الصعوبات واستطاعوا ان يتحدوا ويشكلوا لغة واحدة.

يشهد على ذلك مؤرخهم هيرودوت الذي أورد على لسان المبعوثين اليونانيين قولهم: «انه كان من بين روابط وحدة اليونان في مقاومة البرابرة، [كون] المجتمع اليوناني بأكمله تربطه صلة الدم الواحد واللسان الواحد»[3].

كما ان الوعي بانقسام اللغة اليونانية إلى لهجات، تبينه كتابة أهم اللّهجات اليونانية وخاصة بعد ان تم استنباط نظام أبجدية اللغة اليونانية، هذا الانجاز الذي يعد في نظر مؤرخي اللغة بمثابة «الاب لطرق الكتابة الأكثر انتشاراً في العالم اليوم»[4].

ولقد مر نظام الكتابة اليونانية بمرحلتين كبيرتين: مرحلة الكتابة الخطية، ومرحلة

---

(١) روبنز، **موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)**، ترجمة، أحمد عوض، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٧، ص ٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.

شكلت نوعاً من التعديل للكتابة الفينيقية، المتكونة من مجموعة من الحروف والعلامات، مما يؤدي إلى القول بأن اليونانيين لم يبتكروا نظاماً للكتابة بقدر ما «استنبطوا أبجدية بالمعنى الحديث للمصطلح، أي ابجدية تمثل بشكل مستقل لكل الأجزاء المميزة، أي الصوائت بالإضافة إلى الصوامت، ويمكن لليونانيين ان ينسبوا لأنفسهم تقدماً ملحوظاً في مجال تطبيقهم للعلم اللغوي»[1].

ومن الشواهد التاريخية للمعرفة اللغوية عند اليونان، نذكر على سبيل المثال وبالاستناد إلى فقه اللغة، ان كلمة Grammatikos كانت تعني حتى زمن أفلاطون وأرسطو، الشخص الذي يفهم ويستعمل الحروف Grammata ويستطيع القراءة والكتابة، وكان تعبير Grammatike Techne يعني المهارة في القراءة والكتابة.

من الناحية التاريخية والاشتقاقية، لم تكن كلمة Grammatike تعني في البداية اكثر من فهم الحروف، وان كثيراً من القضايا التي تندرج ضمن علم اللغة كانت تناقش ضمن المسائل الفلسفية، وعليه لا يمكن الفصل، في هذه المرحلة التاريخية من "البحث اللغوي"، بين الدراسة النحوية والصرفية للغة والدراسة الفلسفية لها.

يشهد على هذا نصوص أفلاطون وأرسطو، كما انه توجد في هذه المرحلة الكثير من المدونات والملاحظات حول اللغة تعود إلى فلاسفة سابقين على سقراط ومعاصرين ولاحقين عليه مثل أفلاطون وأرسطو وأعلام الرواقية. وهناك شبه اتفاق لدى المؤرخين مفاده ان معرفتنا بجهود الفلاسفة السابقين على سقراط: معرفة جزئية ومحدودة ومأخوذة، في الغالب، من مصادر ثانوية. ذلك ان الفلاسفة في «ايونيا وفي أماكن أخرى، قد امتد مجال اهتمامهم ليغطي الفلك والفيزياء والرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا، كما ضموا اللغة إلى مجال اهتمامهم»[2].

ان هذه الاشارات التاريخية حول اللغة اليونانية وما عرفتها من تطورات معرفية وتاريخية، تسمح لنا بدراسة آراء أرسطو في اللغة في إطار سياقها التاريخي والمعرفي وتمكننا في الوقت ذاته من الوقوف على الإضافات اللغوية لهذا الفيلسوف المؤسس للعديد من مجالات المعرفة الانسانية. ولا يمكن لنا الوقوف عند هذه المستويات ما لم نحلل، ولو بإيجاز، المسائل والأفكار والآراء التي كانت متداولة سواء زمن أرسطو أو قبله، وبذلك فقط نستطيع تشكيل صورة موضوعية عن اللغة عند أرسطو.

وإذا كنا لا نملك نصوصاً حول اللغة للفلاسفة السابقين على سقراط، فإن الفلاسفة المعاصرين له وخاصة في الحركة السوفسطائية، التي تشكل، من دون أدنى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٧.   (٢) المرجع نفسه، ص ٣٩.

شك، مرحلة أساسية في تطور الدراسات اللغوية عامة والبلاغية على وجه الخصوص. ذلك أنه يمكن مناقشة أفكار بعض فلاسفة هذه الحركة في اللغة بالاعتماد على نصوصهم. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن اللغة أصبحت في تلك الفترة، أي زمن السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، محددة بجملة من المسائل النظرية.

وفي هذا الاطار يتفق المؤرخون على ان المشكلات الكبرى للغة اليونانية قد طرحت في اطار مسألتين أساسيتين: المسألة الأولى متصلة بعلاقة اللغة بالطبيعة والعرف Physis / Nomos، والمسألة الثانية تبحث في العلاقة بين القياس والاعتباط / Analogia Anomalie، ولقد اختلف حولهما علماء وفلاسفة اليونان.

ضمن هذا الطرح العام للمسألة اللغوية في اليونان، نرى انه من المفيد الاشارة ولو بايجاز إلى آراء بعض فلاسفة الحركة السوفسطائية وإلى أفلاطون حول اللغة، لأن آراءهم تشكل في الحقيقة مقدمة تاريخية ومعرفية لآراء أرسطو اللاحقة.

١ ـ الحركة السوفسطائية:

إن التحولات السياسية التي عرفتها اليونان في تسيير المجتمع، من حكم ارستوقراطي إلى حكم ديموقراطي، أدت إلى تغيير في الكثير من التصورات والآراء، وأدت بشكل خاص إلى تغيير في فكرة الفرد القائد والحاكم. من هنا دعت الضرورة إلى وجود معلمين، يلقنون مختلف المواطنين اساليب وفنون الحكم. كما ان موضوع الفلسفة ذاتها قد تغير في تلك المرحلة من اهتمام بالطبيعة إلى اهتمام بالانسان. ولقد عبّرت السوفسطائية كحركة فلسفية عن هذا التغيير والتحول، في شكل اهتمام باللغة والبلاغة والخطابة، ومن هذه الزاوية أو الوجهة يجب الإقرار بأن فلاسفة الحركة السوفسطائية هم «أول الواضعين الحقيقيين لعلم الخطابة»[١]. وان الخطابة أصبحت تعني عند غورغياس على سبيل المثال «الفن الحقيقي والاسلوب الصحيح في التفكير». وان «المعرفة الحقيقية هي تلك المتمثلة في الخطابة». وعند تراريماخوس أصبحت تعني «نظرة في الوجود والسياسة». وعند أنطيفون «طب النفوس والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنية ارتفاعاً كبيراً»[٢].

وعليه نستطيع القول ان ما يميز السوفسطائية وما يشكل في الوقت ذاته سبباً

---

(١) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، ط ٥، ١٩٧٩، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٢.

للهجوم عليها، هو ذلك الانقلاب الذي أحدثته في بنية اللوغوس والقول والخطاب معاً، «فقد كان القول قبلهم ـ يقول فتحي التريكي ـ متصلاً اتصالاً وثيقاً بالاسطورة، كان يحوم حول تناسق الكون ويتغنى بمناقب الآلهة وقوتها... ولكن السوفسطائية أعطت اللوغوس مفهوماً آخر، فقد أصبح الكلام متموجاً ومتذبذباً ومختلفاً. بعدما كان موحّداً للحقيقة ومقدساً للمعرفة، بل أصبح فتّاناً ومضللاً وخادعاً، فهو يغري الشباب ويضللهم. ولم يعد ينطوي الكلام على الحقيقة فقط بل أصبح أيضاً اداة اقناع واقتناع، تحملك على الاعتقاد والظن بشتى الوسائل من دون أن تعير اهتماماً للحق والباطل. لهذا لم يعد المرء يقتصر على الاستماع ليتعلم، ويتصل بالحقيقة، اصبح يفسر الكلام ويؤوله وينسقه ويميز فيه الحقيقة عن الباطل»[1].

في هذا السياق يقول بروتاغوراس «انني ارى يا سقراط ان المهارة في الشعر هي الجانب الأساسي من التربية، وذلك يكمن في قدرة المرء على معرفة ما هو صحيح وما هو غير صحيح من موضوعات الشعراء وكيف يميز وبوضح حينما يعترضه سؤال عن سبب تباين هذه الموضوعات»[2]. وعلى هذا الأساس من الفهم لمكانة اللغة والخطابة، يرى الدارسون والمؤرخون ان السوفسطائية، بوصفها حركة فلسفية وسياسية، قد استطاعت تحويل موضوع الفكر اليوناني إلى «موضوع الكلام»، بل أصبح الكلام موضوع الكلام. من هنا نستخلص ان القول لا يشير إلى العالم الخارجي ولا إلى الموجود بل إلى نفسه، ليس هناك، اذن، مكان لتمييز الدال عن المدلول، بل تضمحل كل دلالة عن اللغة، بما ان المحسوسات لا تنقل من شخص إلى آخر»[3].

وما ميّز السوفسطائية عن غيرها من الحركات الفلسفية هو قولها بسلطة الكلمة والخطاب، هذه السلطة التي تم الاعتراف بها قبل القرن الخامس قبل الميلاد، وجسدتها **الإلياذة والأوذيسة**. إلا ان السوفسطائية اختصت بمحاولتها إقامة نظرية كاملة حول سلطة الكلمة، وان الخطابات المنسوبة إلى غورغياس تفيد هذا المعنى أو الوجه، بحيث نجده يؤكد على سلطة الخطاب وان الخطاب يمارس سلطة، مثل سلطة السحر والدواء، وله جانبان، سلبي وايجابي. اما الخطابة، كفن أوعلم، فهي مجرد تقنية، يمكن ان تنتج الرأي الصحيح أو الرأي الخاطئ.

إلا ان ما تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو ان السوفسطائية لم تبين اسس هذا

---

(١) فتحي التريكي، **قراءات في فلسفة التنوع**. تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨، ص ٤٤.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

النشاط اللغوي وكيف يمكن ان يمتد إلى مسائل وجودية ومعرفية واخلاقية وسياسية. ولعل من هذا الباب نفهم ذلك النقد العنيف المقدم للخطابة والبلاغة من قبل أفلاطون وأرسطو، لانها لا تستعمل الا لشحذ الجمهور أو العامة، ولا تعتمد على المعرفة والعلة والبرهان والحقيقة، بل تقوم على الرأي والاقناع والتضليل، كما أشار إلى ذلك أفلاطون في محاورة **فيدروس**.

وبذلك يبدأ خطاب آخر يؤسس لتلك العلاقة التي وصفها ميشيل فوكو بين الخطاب وارادة المعرفة والحقيقة ابتداء من السوفسطائيين، وذلك في سياق تحليله لسلطة الخطاب والآليات التي تحكمه وخاصة آلية الصدق والكذب أو كما قال: «كان خطاب الصدق (بالمعنى الاقوى والقيّم للكلمة) عند شعراء الاغريق في القرن السادس هو الخطاب الذي نجله ونهابه، الخطاب الذي يجب ان ننصاع له باعتباره يمتلك السيادة. هو الخطاب الذي ينطق به من له الحق في ذلك ويموجب طقوس معلومة. هو الخطاب الذي ينصف ويعطي كل ذي حق حقه. هو الخطاب الذي اذا تنبأ بالمستقبل لا يعلن عما سيقع وحسب، بل يساهم في صنع ما سيقع صاهراً الناس في ذاته منصهراً مع القدر. لقد تأسست بين هزيود وأفلاطون تركة فصلت خطاب الصدق عن خطاب الكذب، تركة جديدة، بمعنى ان خطاب الصدق من الآن فصاعداً لم يعد ذلك الخطاب الثمين المرغوب فيه ولا ذلك الخطاب المرتبط بممارسة السلطة. وبذلك اصبح السفسطائي مطروداً»[1].

يرسم هذا النص المكثف من بين ما يرسم تاريخ الخطاب في اليونان ضمن آليتي الصدق والكذب وذلك ابتداء من الشعراء وانتهاء بأفلاطون وأرسطو مروراً بالسوفسطائية التي أصبحت منبوذة من قبل الفلاسفة وسلطتهم وخاصة من قبل أفلاطون وأرسطو. كما يبين التطور الذي طرأ على الخطاب من خطاب شعري مهاب إلى اهتمام بذات الخطاب، ذلك الاهتمام الذي اصبح عند أفلاطون أولاً ثم عند أرسطو ثانياً، يقوم على ضرورة التمييز بين العبارات أو القضايا الصادقة والكاذبة. ومع قيام المنطق خضع الخطاب لقسمة ثنائية حادة وصار خطاب السوفسطائية ينتمي إلى جهة الخطأ والتضليل والكذب، وبذلك تم استبعاده وطرده من مملكة الحق والحقيقة والصدق.

ومع ذلك، يمكن القول مع الآب جيمس فيتياك اليسوعي إن «هؤلاء السوفسطائيين قد ساهموا مع ذلك مساهمة كبرى، في حثّ الفكر اليوناني واللغة اليونانية على النمو،

(١) ميشيل فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة احمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دارتوبقال، ١٩٨٨، ص ص ٨ ـ ٩.

وكان تأثيرهم الابعد مدى ناتجاً من رد الفعل الذي أثارته تعاليمهم. فلولا هؤلاء السوفسطائيين لما بذل سقراط وأفلاطون وأرسطو جهودهم الجبارة في حقل الفلسفة»[1].

٢ ـ سقراط وأفلاطون:

من المعروف أن سقراط قد أكد على ضرورة التعريف الماهوي والطرح الدقيق للألفاظ والمفاهيم، وهذا توجه ينم عن رغبة في الضبط والتدقيق ومحاولة الوصول إلى التعريف المنطقي، وهو ما نجده مبثوثاً في محاورات تلميذه أفلاطون والتي يصعب التمييز فيها ـ كما يذهب غالبية الدارسين للفلسفة اليونانية ـ بين آراء المعلم والتلميذ، وخاصة في المرحلة الأولى من الكتابات الأفلاطونية.

إن هذه الصعوبة تزداد تعقيداً عندما يتعلق الأمر بالمسائل اللغوية. ذلك ان أفلاطون قد تحدث عن اللغة باسم سقراط سواء في **محاورة غورغياس** أو **محاورة السوفسطائي** وخاصة في **محاورة كراتيل**. واذا كان هدفنا لا يتمثل في مناقشة آراء أفلاطون أو سقراط في اللغة، فانه من الاهمية بمكان ان نشير إلى بعض الجوانب اللغوية التي اثارتها **محاورة كراتيل**، وخاصة علاقتها بالمسألتين الكبيرتين المتعلقتين باللغة اليونانية.

تطرح **محاورة كراتيل** المشكلة اللغوية من نفس السياق العام لاشكالية اللغة في الفلسفة اليونانية. ذلك انه مع أفلاطون ـ وكما يجمع غالبية الدارسين اللغويين ـ بدأت الدراسات النحوية في اليونان، وهو ما يؤكده على سبيل المثال **ديوجانس اللايرتي** في قوله «ان أفلاطون هو أول من بحث امكانية القواعد»[2]. كما تناول بالدراسة مسألة العلاقة بين اللغة والواقع أو بين الاسم والشيء، وهل بامكان الأسماء ان تعبّر عن حقيقة الأشياء؟

تعتبر هذه المسألة من الموضوعات المركزية **لمحاورة كراتيل** التي عرضت في الحقيقة، آراء هراقليدس وديموقريطس في الموضوع، وذلك لان نظرية الفيلسوفين كانت شائعة في بلاد اليونان، وموضع مناقشة وجدل في الأوساط الفكرية اليونانية، ولكونها تلخص في الحقيقة ما توصل اليه الفكر اليوناني حول اصل اللغة أو منشأ اللغة في تلك المرحلة. وهكذا عبّر كراتيل عن نظرية هراقليدس، وهرموجينس عن نظرية ديموقريطس.

---

(١) الأب جيمس فينيك اليسوعي، **أفلاطون، سيرته، اثاره، ومذهبه الفلسفي**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) روبنز، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠.

لقد كان هراقليدس يهتم بشكل كبير بتحليل الأسماء، لانها تعبّر في نظره عن ماهية الأشياء. ولقد عبّر عن هذا كراتيل بقوله: «يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة. اذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ، لكن ثمة بالطبيعة، لليونانيين والبرابرة، طريقة صحيحة للتدليل على الأشياء، هي ذاتها عند الناس»[١].

يبين لنا هذا النص كيفية ظهور الكلمات من الطبيعة وكيف ان: «علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء... وهكذا ننتقل حتماً من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة، من الكلمات إلى الماهية. وتوسعاً بهذا المبدأ انتهى هراقليدس إلى القول بأن الأسماء تعطى من قوة آلهية، لقد جاءت وقفاً على المسميات، تلك هي التوقيفية في اللغة»[٢].

اما ديموقريطس فقد اعتبر منشأ اللغة عملية تواطئية، لأن الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماء، ولأن الشخص الواحد ذاته يظل هو هو، رغم تطوره أو تنازله عن اسمه. وقد عبّر هرموجينس عن هذه النظرية بقوله: «ان الاسم الذي نطلقه على الشيء، هو الاسم الصحيح. فاذا استعضنا عنه اتى الثاني صحيحاً كالأول. نغير أسماء عبيدنا بدون ان يكون الاسم الجديد أقل حظاً في الدقة من السابق، لأن الطبيعة لا تأخذ على عاتقها ان تطلق أسماء خاصة على أشياء خاصة. التسمية وليدة التكرار والعادة عند الذين زاولوا فعلها»[٣].

هذا القول يرينا كيف ان الكلمات لا تتصل اتصالاً ضرورياً بالأشياء، وكيف ان الكلمات لا ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالوقائع ، وكيف ان علم الأسماء لا يقودنا إلى علم الأشياء. واعتماداً على هذا المبدأ، انتهى ديموقريطس إلى القول بان الأسماء تُعطى من لدن الانسان، لا من لدن قوة إلهية، وهذه هي النظرة التواطؤية أو الاصطلاحية في اللغة.

أما رأي أفلاطون فقد كان بين بين، أي تراوح بين التوقيفية والتواطؤية. فسيراً على خط هراقليدس، نجده يرفض ان تكون الأسماء وليدة الاتفاق العابث، لان على الاسم ان يشير إلى المسمى، فلكي تحصل الاشارة يجب ان تكون ثمة محاكاة بينهما. ولكنه يطرح السؤال التالي: كيف نفسر وجود الخطأ؟ اذا كانت هناك قوة إلهية هي التي تطلق الاسماء على الاشياء، فمن اين يأتي الخطأ؟ أيعقل أن يغالط الإله ذاته؟ من هنا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٢) Platon, *Cratyle*, Traduction, notice et notes par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1967, p. 394.

(٣) Monique Canto - Sperber, *Philosophie Grecques*, P.U.F., 1997, p. 104.

رأي ان الاسماء والالفاظ هي الجالبة للفساد ومنها ينشأ الضلال. لذا وجب ان ننطلق، في نظره، من الاشياء عينها لا من الكلمات التي تشير اليها، فالكلمات «كالزئبق لا تستقر على ركيزة واحدة، في حين ان الحقيقة ثابتة لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً»[١].

كما ناقش أفلاطون مسائل البلاغة والشعر والخطابة في محاورات أخرى. وهو ما يؤكد اهتمامه، في الحقيقة، بالمسألة اللغوية، وهو الاهتمام الذي امتد ليشغل حيزاً كبيراً من تفكير تلميذه البارز أرسطوطاليس.

ثانياً ـ اللغة عند أرسطو

يقول أرسطو: «ومن الواضح ان المرء قابل للحياة الاجتماعية أكثر من النحل وغيره من الحيوانات الأليفة. لأن الطبيعة، كما قلنا، لا تسعى عبثاً: فالانسان وحده ناطق من بين جميع الحيوان. وبما ان الصوت يشير إلى الألم أو اللذة، فقد وهب لسائر العجمات. فطبيعتها قد بلغت إلى حد الشعور بالألم واللذة، وإلى إنباء بعضها بعضاً بذلك الشعور. وأما النطق فللدلالة على النفع والضرر، ومن ثم على العدل وعلى الجور»[٢].

ان دراسة مختلف جوانب موضوع اللغة عند أرسطو يطرح عدة مشكلات منها على وجه الخصوص ما يتعلق بنص الفيلسوف ومنها ما يتصل بالترجمة. واذا كانت الصعوبة الأولى تحتاج إلى مزيد من الوقت والبحث والدراسة، فان الصعوبة الثانية فضلنا حسمها بقراءة نصوص أرسطو المترجمة إلى اللغة العربية وخاصة تلك الترجمات التي حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي، وذلك نظراً لأهميتها كما يؤكد هو ذلك، بقوله: «واننا لنزداد عجباً من هذه الدقة اذا نظرنا في الجهاز النقدي الثمين الذي شفع به الحسن بن سوار هذه المخطوطة، كما لاحظ بلك بحق. فهو يقارن الترجمة العربية في المواضيع الكثيرة منها بنقولٍ أخرى أو بالترجمة السريانية، ومن هنا كانت لتعليقاته قيمة ظاهرة من نواح عدة. والهدف الثاني من هذا النشر ان نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي لتلك المؤلفات اليونانية، ما دامت على هذا النحو من الدقة، اذ صارت تغني في الواقع عن ترجمتها من جديد لأنها تنهض بحجتنا العلمية اليوم. ونهوضها بها لا يقتصر على دقة النقل، بل يمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح الفني.

---

(١) Platon, *op. cit.*, p. 395.

(٢) أرسطو، **السياسيات**، نقله من الاصل اليوناني وعلّق عليه الأب أوغسطينوس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية، بيروت، ١٩٧٥، ص ٩.

والحق ان المصطلحات التي استخدمت فيها تكاد ان تكفي كلها لما يتصل بالمنطق في هذا القسم منه، اللهم الا في أحوال نادرة قد يكون من الخير ـ طمعاً في مزيد من الايضاح ـ ان تستبدل بها غيرها. كل هذا ولم نتحدث عن الفائدة الجلية من حيث تتبع تطور المصطلح الفني في المنطق عند العرب»[1].

وسنحاول قراءة مجموع نصوص أرسطو المتعلقة باللغة مبينين أهم المسائل التي طرحها هذا الفيلسوف المؤسس والمجدد للعديد من المباحث والمجالات الفلسفية. ولكن قبل هذا نرى ضرورة الاشارة والتنبيه إلى بعض المناحي التاريخية المتصلة بمفهوم ومكانة اللغة عند أرسطو.

انه وعلى الرغم من هذه الصعوبة العلمية الاساسية التي ذكرناها سابقاً، الا انه يمكن القول إن «حدود علم اللغة الارسطي حدود واضحة تماماً، ويمكن النظر إلى ما قام به أرسطو على انه تطوير متميز للافتراضات التي توصل اليها أفلاطون»[2]. يدل على ذلك المنطق وخاصة في قسمه المتعلق بالتصورات. هذا من جهة، اما من جهة اخرى فيجب الانتباه إلى الوضع الجديد الذي بلغته اللغة اليونانية في زمن أرسطو، وهو زمن الاسكندر المقدوني، حيث أصبحت اللغة اليونانية في عهده لغة الإدارة والمهن والرقي الاجتماعي. كما أصبح «تعليم اللغة اليونانية لغير اليونانيين، نشاطاً واسع الانتشار، له أساليبه ومتطلباته، [وكان] هذا جزءاً من العملية التي عرفت بوصفها عملية الهَلْيَنة، وقد أطلق "العصر الهليني" على الفترة التي تلت الفتوحات المقدونية»[3].

لقد أصبحت اللغة اليونانية لغة الامبراطورية والحضارة. وهذا الوضع الجديد فرض على فيلسوف من وزن وطراز أرسطو، التفكير في اللغة تفكيراً جدياً وشاملاً وابداعياً، وهو ما جسدته مختلف أعماله التي تعد حلقة أساسية من حلقات تطور اللغة اليونانية والتفكير الفلسفي حول اللغة عامة. وسنحاول مناقشة هذا الموضوع من خلال المشكلات الكبرى للغة في ذلك العصر.

١ ـ في اصل اللغة:

لا نحتاج إلى عناء كبير للتدليل على اهمية اللغة في علاقتها بالمنطق، وأن المسائل التي سنقتصر على دراستها وبحثها، كمسائل العلاقة بين الاسم والمسمى واصل

---

(١) عبد الرحمن بدوي، **منطق أرسطو**، الجزء الأول، الكويت، وكالة المطبوعات / بيروت، دار القلم، ١٩٨٠، ص ٨، ٩.

(٢) كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٦٧، ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤١.

اللغة وأهمية اللغة في بناء العلم والعلم المنطقي بشكل خاص وعلاقته بالنموذج اللغوي اليوناني كما بيّن ذلك الفيلسوف الالماني ارنست كاسيرر، والعالم اللساني الفرنسي (السوري المولود في حلب) اميل بنفنيست (١٩٠٢ ـ ١٩٧٦)، وقبلهما النحويون العرب، كلها مسائل تبين هذه الأهمية والعلاقة وتؤكدها نصوص أرسطو المنطقية وخاصة **المقولات والعبارة**.

يقول أرسطو (نقلاً عن ترجمة اسحق بن حنين): «ينبغي ان نضع أولاً ما الاسم وما الكلمة، ثم نضع بعد ذلك / ١٦أ/ ما الايجاب وما السلب، وما الحكم وما القول. فنقول: ان ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت. وكما ان الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج / د/ بالصوت واحداً بعينه لهم. الا ان الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولاً ـ وهي آثار النفس ـ واحدة بعينها للجميع، والاشياء التي آثار النفس أمثلة لها، وهي المعاني، توجد ايضاً واحدة للجميع. لكن هذا المعنى من حق صناعة غير هذه، وقد تكلمنا فيه في كتابنا **في النفس**»[1].

شرح ابن رشد هذا النص بقوله: «ان الالفاظ التي ينطق بها هي دالة أولاً على المعاني التي في النفس، والحروف التي تكتب دالة أولاً على هذه الالفاظ. وكما ان الحروف المكتوبة، اعني الخط، ليس هو واحداً بعينه لجميع الامم، كذلك الالفاظ التي يعبَر بها عن المعاني ليست هي واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك كانت دلالة هاتين بتواطؤ لا بالطبع. واما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع، كما ان الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة ودالة عليها هي واحدة موجودة بالطبع للجميع»[2].

سبق لابن باجة ان علّق على كتاب **العبارة** بفكرة في غاية الاهمية والدلالة وتتصل اتصالاً مباشراً بالموضوع الذي نحاول تحليله، مبيناً علاقة كتاب **العبارة** بكتاب **المقولات** والهدف والغاية من كتاب **العبارة**. يقول ابن باجة في تعليقه على كتاب **العبارة** الذي لخصه الفارابي: «وانما اعطانا في كتاب **المقولات** مبادىء الفكر... فقد قصد في هذا الكتاب إلى ان يعرفنا كيف نفكر بها. ولما كانت الفكرة بها لا تكون الا بقضايا،

---

(١) أرسطوطاليس، كتاب العبارة، نقل اسحق بن حنين، تحقيق وتقديم. د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب **منطق أرسطو**، الكويت، وكالة المطبوعات / بيروت، دار القلم، ١٩٨٠، ص ٩٩.

(٢) ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**، تحقيق د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٨ ص ص ١٢ ـ ١٣.

وكانت القضايا اقوالاً، وكانت الاقوال مركبة من ألفاظ، وجب ان يتكلم أولاً في الألفاظ المفردة، فعرّفنا ما هي، وكم أجناسها، وأعطى في كل واحد منها ما يتميز به من جهة الدلالة، ثم انه ذكر الاحوال التي تلحقها من الميل والاستقامة وغير ذلك»[1].

يطرح نص أرسطو في **العبارة** جملة من الاشكاليات اللغوية منها ما يتصل بعلاقة اللفظ بالمعنى وما يتصل بأصل اللغة لفظاً ومعنى، وما يتصل بعلاقة اللغة بالكتابة، مبيناً موقفه منها، مستنداً في ذلك إلى أدلة تجريبية وعقلية. وهكذا فهو يرى ان الالفاظ والحروف المكتوبة تختلف باختلاف الامم والشعوب واللغات واما المعاني فواحدة، وان الالفاظ والحروف امور متفق عليها أو متواطئة أي ليست طبيعية. ومن هنا يستنتج ان موقف أرسطو من اللغة موقف التواطؤ والاتفاق والاصطلاح، لا موقف الوقف والطبيعة والضرورة.

الا ان هناك وجهاً آخر يحتاج إلى المناقشة حتى تتمّ بلورة موقف أرسطو من اللغة، ونعني بذلك علاقة اللفظ بالمعنى ومسألة المعنى ذاته وعلاقته بالحقيقة عند أرسطو. فاذا كانت الالفاظ والحروف موضوع اتفاق واصطلاح وتختلف باختلاف الامم والشعوب، فان المعاني في نظر أرسطو طبيعية وواحدة عند الجميع، وكذلك الموجودات هي واحدة عند الجميع. يقول: «واما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع وكما الموجودات التي... في النفس امثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع»[2]. أو بصيغة أخرى «الاشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولاً، وهي آثار النفس، وهي واحدة بعينها للجميع. والاشياء التي آثار النفس أمثلة لها، وهي المعاني، توجد ايضاً واحدة للجميع»[3]. وعليه فإن أرسطو يميز في اللغة بين مستويين أساسيين، مستوى الأفكار والمعاني والموجودات، ومستوى الكلمات والالفاظ والكتابة، المستوى الأول واحد عند جميع الامم والاجناس، والمستوى الثاني يختلف باختلاف الامم والأجناس.

على ان هذا الموقف، موقف التواطؤ على مستوى اللفظ والضرورة على مستوى المعنى، يطرح مشكلة علاقة اللغة بالفكر وعلاقة اللفظ بالمعنى على الأقل من حيث الاصل والمصدر. ولقد تحسس فلاسفة الاسلام هذا المشكل وتوقفوا في شروحاتهم عند كلمتين أساسيتين في نص أرسطو وهما، "الآثار التي في النفس" و"التواطؤ".

رد الفارابي قول أرسطو بـ"الآثار التي في النفس" بدلاً من "المعقولات" إلى

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

كونه أراد «ان يجمع كل ما يحصل في النفس بعد غيبة المحسوسات عن الحس. فان النفس تحصل فيها معقولات وخيالات المحسوسات كما احست، مثل زيد في الحس، واشياء آخر تخترعها النفس بتركيب الخيالات بعضها إلى بعض، عنز - أيل واشباهها فأراد ان يجمع هذه كلها فسماها "الآثار التي في النفس"[1]. يعني هذا ان الفارابي يرى ان آثار النفس أعم وأشمل دلالة على المعقولات، وبذلك تكون المعاني واحدة عند جميع الناس.

واما علاقة اللفظ بالشيء وعلاقة اللفظ بالكتابة فهي علاقة تواطؤ. هذه العلاقة اثارت انتباه فلاسفة الاسلام وأفردوا لها مكاناً في شروحاتهم وخاصة ابن سينا الذي شرحها بقوله: «فإنها انما تدل بالتواطؤ؛ اعني انه ليس يلزم أحداً من الناس ان يجعل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعاني، ولا طبيعة الناس تحملهم عليه، بل قد واطأ تاليهم أولهم على ذلك وسالمه عليه...»[2].

ويشير محقق كتاب **تلخيص العبارة** لابن رشد، إلى انه يوجد نص في شكل تعليق على يمين متن مخطوط **الارغانون**، حول القول بالتواطؤ والطبيعة والقائلين به مما يدل على ان المسألة متداولة وخاصة ما ذكره أفلاطون في **محاورة كراتيل**. يقول التعليق: «بعض القدماء يرى ان الاسماء بالطبع، ومنهم من يرى انها بتواطؤ. ومن يرى انها بالطبع: بعضهم رأى انها بمنزلة الخلق والجبلات، مثل ارموجنس، وبعضهم يرى انها ملائمة مناسبة للمسميات، بمنزلة أفلاطون. ومن يرى أنها بتواطؤ: بعضهم يرى انها كيف ما اتفق، بمنزلة اقراطس الذي سمى أحد أولاده الف، والآخر باء. ومنهم من يرى انها بتواطؤ الا انها مناسبة ملائمة للمسميات مثل أرسطوطاليس»[3]. مما يؤكد ان موقف أرسطو هو موقف التواطؤ والاتفاق لكنه ليس موقف التواطؤ العبثي ان صح التعبير، ولكن موقف التواطؤ القائم على التناسب والملاءمة.

على ان هناك تعليقاً ثانياً، يشير بشكل أخص إلى علاقة اللغة بالصوت وعلاقة اللغة بالانسان والحيوان، وهو ما سنفصل القول فيه عندما نتناول علاقة اللغة بالسياسة لاحقاً. وتأتي اهمية هذا التعليق من كونه يبين مسألة التواطؤ في علاقة اللغة بالاصوات، يقول نص التعليق: «يجب ان يغير ترتيب هذا الكلام ويصير هكذا: واما قولنا بتواطؤ فمن قبل انه ليس من الاسماء اسم بالطبع، فإن اصوات البهائم قد تدل، وليس شيء منها اسماً الا اذا صار دليلاً، الذي ارى فهو هذا: كأنه يقول: اما زيادتنا في حد الاسم

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بتواطؤ فمن قِبَل ان ليس من الاسماء اسم بالطبع. واما زيادتنا دال فلأن ليس من الاصوات ما يكون اسماً الا اذا صار دليلاً»[1].

يشير الفارابي إلى هذه المسألة بكثير من التفصيل، مقدماً أمثلة مختلفة ومضيفاً اليها مسألة المحاكاة؛ يقول الفارابي: «هذا رأي أرسطوطاليس في القول وفي الالفاظ المفردة جميعاً. فان قوماً يرون في الالفاظ المفردة الدالة انها ليست على طريق المواطأة. فبعضهم يرى انها بالطبع، وبعضهم يرى انها آلة استخرجت بالارادة على ما تُستخرج آلات الصنائع. وذلك انهم يقولون ان كل لفظة دالة فينبغي ان تكون محاكية للمعنى المدلول عليه ومعرّفة بطبعها لذات ذلك الشيء، أو لعرض يكون ملاءمة للمدلول عليه خاصة وتكون اللفظة بطبعها محاكية، مثل قولنا: هدهد، للطائر الذي يحاكي هذه اللفظة صوته الخاص به... وربما لم تكن بأسرها محاكية، ولكن بعض اجزائها مثل طنبور[الذي]يحاكي الجزء الأول من هذه اللفظة صوت الآلة... وآخرون رأوا ان الالفاظ المفردة الأولى باصطلاح وتواطؤ. واما المشتق عن الأول والاسماء المركبة عن الأول فليست باصطلاح، وانما الزمت طبيعة الامر المدلول عليه باسم مركب، أو باسم مشتق من الالفاظ المفردة الأول.وقوم آخرون رأوا هذا في الاقاويل، لا في الالفاظ المفردة. فانهم يزعمون ان تركيب الاقاويل تابع لتركيب الامور، وانها تحاكي بها الامور المركبة. وقول هؤلاء اشد اقناعاً، لأنّا انما نركب الاقاويل عن الالفاظ التي تدل على اجزاء الامر المركب الذي يدل عليه القول. وأرسطوطاليس يرى ان جميع ذلك باصطلاح وتواطؤ»[2].

يعتبر هذا النص، ومن وجوه مختلفة، خلاصة للموقف الفلسفي من اصل اللغة وعلاقة الاسم بالمسمى، ولموقف أرسطو تحديداً. ولقد بيّن الفارابي في تعليقه الأوجه المختلفة التي تطلق على المواقف المختلفة من هذه القضية سواء تلك المتعلقة بالضرورة أم بالتواطؤ وكذلك الفروقات المختلفة فيما بينها.

٢ ـ في علاقة اللفظ بالمعنى:

تشكل هذه العلاقة صلب علم المنطق والبلاغة على السواء، وسوف نحاول تقديم بعض افكار أرسطو المتعلقة بالمستوى المنطقي في هذا الحيّز والمستوى البلاغي في الحيّز الذي خصصناه للمجاز والبلاغة. لقد تحدث أرسطو عن علاقة اللفظ والمعنى في كتاب **العبارة** وذلك من زاويتي الصدق والكذب والصحة والخطأ والسلب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والايجاب. يقول أرسطو: «وكما ان في النفس ربما كان الشيء معقولاً من غير صدق ولا كذب، وربما كان الشيء معقولاً قد لزمه ضرورة أحد هذين الامرين، كذلك الأمر فيما يخرج بالصوت: فإن الصدق والكذب انما هي في التركيب والتفصيل. فالاسماء والكلم انفسها تشبه المعقول من غير تركيب ولا تفصيل. مثال ذلك قولنا: انسان أو بياض، متى لم يستثن معه بشيء، فانه ليس هو بعد حقاً ولا باطلاً، الا انه دال على المشار اليه به، فان قولنا ايضا عنز - ايل قد يدل على معنى ما، لكنه ليس هو بعد حقاً ولا كذباً ما لم يستثن معه بوجود أو غير وجود مطلقاً، أو في زمان»[1].

ولقد لخص ابن رشد هذا النص بقوله: «والالفاظ تشبه المعاني المعقولة في انه، كما ان الشيء ربما كان معقولاً من غير ان يتصف بالصدق والكذب، كذلك اللفظ ربما كان مفهوماً من غير ان يتصف بصدق ولا كذب. وكما انه ربما كان المعقول من الشيء يتصف بالصدق والكذب، كذلك اللفظ قد يكون ما يفهم منه، يتصف بالصدق والكذب. والصدق والكذب انما يلحق المعاني المعقولة والالفاظ الدالة عليها متى ركب بعضها إلى بعض، أو فصل بعضها من بعض، واما متى اخذت مفردة، فانه ليس تدل على صدق ولا كذب»[2].

يتضح من هذا النص ان الالفاظ والمعاني تتصف بقيمة الصدق والكذب، وذلك عندما تكون مركبة في قضايا أو جمل أو عبارات، اما عندما تكون منفصلة فإنها لا تحمل قيمة الصدق والكذب. يقول أرسطو: «والاسم والكلمة يشبهان المعاني المفردة التي لا تصدق ولا تكذب، وهي التي تؤخذ من غير تركيب ولا تفصيل، مثال ذلك قولنا: انسان وبياض، فانه متى لم يقترن به، يوجد أو ليس يوجد، فليس هو بعد لا صدقاً ولا كاذباً، بل انما يدل على الشيء المشار اليه من غير ان يتصف ذلك الشيء بصدق ولا كذب»[3]. بمعنى ان الالفاظ المفردة تقوم بدور الاشارة والعلامة على الشيء، من دون ان تكون تلك الاشارة دليل صدق أو كذب.

بعد هاتين المقدمتين الاساسيتين، مقدمة ان الالفاظ تشبه المعاني من حيث الصدق والكذب، ومقدمة ان الالفاظ والمعاني التي ينطبق عليها قيمة الصدق والكذب هي الالفاظ والمعاني المركبة في جمل أو قضايا أو عبارات، يعمد أرسطو إلى الدراسة التفصيلية لعناصر اللغة، جامعاً بين الطرح اللغوي والمنطقي، مبيناً معنى مفهوم الاسم،

---

(١) أرسطو، كتاب العبارة، نقل اسحق بن حنين، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

والذي ينقسم إلى البسيط والمركب، المحصل وغير المحصل، المصرف وغير المصرف، وهي تقسيمات منطقية ولغوية، لا نرى حاجة في الاطالة فيها ما دام غرضها منطقي واساسها لغوي كما سنبين ذلك. على ان ما نود الاشارة اليه، هو ان أرسطو يعيد طرح قضية المواطأة من جديد في مسألة الاسم، قائلاً: «فأما قولنا: "بتواطؤ" فمن قِبَلِ انه ليس من الاسماء اسم بالطبع الا اذا صار دليلاً، فان الأصوات أيضاً التي لا تكتب بحدها فتدل مثل اصوات البهائم، الا انه ليس شيء منها اسم»[1]. وهو ما يبين معنى الكلمة والقول، الذي ينقسم إلى تام وغير تام. والتام ينقسم إلى الجازم وغير الجازم. واما غير التام فينقسم هو كذلك إلى الحدود والرسوم، كما تنقسم الجملة إلى واحد وكثير، وإلى غيرها من التقسيمات التي تدخل في باب المنطق، لانها ستركز على القضايا البسيطة والمركبة وتقابل القضايا ذوات الجهة، ونسق الموجهات وتضاد القضايا[2].

الا ان ما يجب تثبيته في هذا السياق هو ان قيمة الصدق لا تنطبق على الكلمة والاسم، اما الجملة فمحكومة بقيمة الصدق والكذب. والمقصود بالجمل في هذه الحالة، هي الجمل الخبرية التي يصدق عليها وصف القضية المنطقية. وهو جانب من الموضوع فضلنا عدم مناقشته في هذا البحث، نظراً لاتصاله بالمنطق اكثر من اتصاله باللغة. وان كان التماثل بين اللغة والمنطق في نصوص أرسطو التي اطلعنا عليها تناقش جوانب من اللغة والمنطق لا تحتاج إلى اشارة أو تحليل، وخاصة بعد ما بين ذلك الفيلسوف الالماني ارنست كاسيرر في كتابه: **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، واميل بنفنيست في كتابه **مسائل في الألسنية العامة**، كما سبق وان اشرنا إلى ذلك .

يقول ارنست كاسيرر: «وقد كان مصطلح "لوغوس" في الفلسفة الاغريقية يوحي دائماً بفكرة التماثل الاساسي بين عمل الكلام وعمل الفكر، ويؤيد هذه الفكرة. وكان فلاسفة اليونان يعتقدون ان النحو والمنطق فرعان مختلفان من فروع المعرفة تتماثل المادة فيهما. حتى المناطقة المحدثون الذين ابتعدت بهم نظمهم الفكرية عن المنطق الأرسطوطاليسي القديم لا يزالون يرون هذا الراي نفسه»[3]. واذا كان كاسيرر يرى التماثل من الناحية التاريخية وبناء على وجهة نظر الفلاسفة والمناطقة، فإن بنفنيست يقدم تحليلاً للمسألة، مسألة التماثل، من باب الألسنية وبالاعتماد على مقولات

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٣٣.

(٣) ارنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية**، ترجمة احسان عباس، بيروت، دار الاندلس، ص ٢٢٥.

أرسطو. يقول في ذلك: «لقد كان أرسطو يبتغي من اعداده جدول المقولات هذا، احصاء كل المحمولات الممكنة للقضية، بشرط ان يكون كل حد دالاً وهو في حالة معزولة، أي غير مدرج في مركب كما نقول نحن اليوم. لقد اتخذ أرسطو ـ بلا وعي منه ـ من الضرورة الخبرية مقياساً حتى تكون لكل محمول من المحمولات عبارة مميزة. فقد كان منساقاً من دون رغبة منه، إلى العثور على المميزات التي يظهرها اللسان ذاته بين الابواب الرئيسية للاشكال، اذ باختلافاتها تكتسب هذه الابواب دلالة لسانية. لقد كان أرسطو يعتقد انه يحدد صفات الموضوعات، لكنه لم يقم بذلك الا بوضع كائنات لسانية. ذلك ان اللسان بفضل مقولاته الخاصة هو الذي يسمح بالتعرف على تلك الصفات وبتحديدها»[1].

يرى بنفنيست ان أرسطو قد استفاد كثيراً من دراسة اللغة اليونانية، لان تحليل المقولات الارسطية مستوحى من البنية الخاصة للغة اليونانية. ولكن أرسطو لم يوظف كل ما هو موجود في اللغة اليونانية، وانما انتقى بعض الجوانب لأغراض خاصة. لأن ما كان يشغل فكر أرسطو ليس النحو، وانما المعايير المنطقية والانطولوجية، بالرغم من وجود فكرة كانت متداولة في تاريخ الفلسفة والمنطق على السواء، وهي انه ما دامت مقولات أرسطو هي مقولات اللغة اليونانية وان مقولات الفكر هي مقولات اللغة فانه بالنتيجة ستكون خاصة باليونان فقط[2].

٣ ـ اللغة والمجاز:

تعد الخطابة شكلاً من اشكال التفكير في اللغة. ولقد شكل ظهور الخطابة في الفكر الغربي مرحلة اساسية من مراحل التفكير في اللغة، وان ما قدمه أرسطو يعد وباتفاق جميع الدارسين، قاعدة أساسية للتفكير في اللغة والخطابة على السواء. وكتابه **الخطابة** ما زال إلى اليوم يشكل مرجعاً اساسياً في كل تفكير لغوي وخطابي. ولقد تضمن الكتاب ثلاث مقالات خص الأولى لعلاقة الخطابة بالجدل، والثانية لكيفية التأثير في النفوس، والثالثة لاقسام الخطابة وهي التي تعنينا في هذا المقام، لانها تعد تفكيراً صريحاً في اللغة والالفاظ والاساليب. الا انه وقبل تحليل هذه المقالة وخاصة ما تعلق منها بالالفاظ، وجب علينا ان نبين مفهوم الخطابة وبعض مميزاتها كما صاغها أرسطو وعلق عليها ابن رشد في **تلخيص الخطابة**.

---

(١) Emil Benveniste, *Problemes de linguistiques générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 70.

(٢) Sylvain Auroux, *La philosophie du Langage*, P.U.F., Paris, 1996, pp. 131, 132.

يرى أرسطو ان الخطابة تشبه الجدل، لانها موجهة للغير أو مخاطبة للغير، ولها غايتان: الأولى الحث على الفضيلة، والثانية ملائمتها لغير اهل البرهان، وهي بالتعريف «قوة تتكلف الاقناع الممكن في كل واحدة من الاشياء المفردة»[1].

ومن دون الدخول في تفاصيل التعريف والعلاقات، فاننا سنهتم اكثر باللفظ لما له من علاقة مباشرة بمفهوم اللغة ومكانتها عند أرسطو. فما هي علاقة الخطابة باللفظ؟ يقول أرسطو: «ان القول في احوال الالفاظ التي تكون بها اتم ابانة عن المعاني واجود تفهيماً لها هو ضروري في المخاطبة البرهانية، فضلاً عن الاقاويل البلاغية والشعرية وذلك من جهة استعمالها في المخاطبة البرهانية انما هو لان يكون بذلك حصول البرهان أيسر وأسهل وأوضح، مثل ما يقال انه ينبغي ان تكون الالفاظ المستعملة فيه متواطئة غير مشتركة، مشهورة عند الجمهور، أو عند اهل تلك الصناعة التي يستعمل فيها ذلك البرهان، وان كانت مشتركة وتُقسم جميع المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك ويُبرهن على كل معنى من تلك المعاني على حدة، لأن الالفاظ في ذلك معونة في زيادة التصديق الحاصل عن البرهان وقوته كالحال في الصنائع الأخرى فانها يلقى لها معونة في ايقاع التصديق المستعمل فيها وان كانت في ذلك تختلف»[2].

بعد هذا التعريف، قسم أرسطو الالفاظ البلاغية إلى الفاظ مفردة، سواء كانت اسماً أم كلمة أم حرفاً، وهي تنقسم بدورها إلى ثمانية اقسام منها المستوية والمغيْرة والغريبة والملغية والمزينة والمركبة والمغلطة والموضوعة[3].

على ان الموضوع الاساسي الذي طرحه أرسطو في **فن الشعر**، هو بلا جدال موضوع المجاز عامة والاستعارة خاصة، وذلك عندما قسم الاسم إلى اصيل واستعارة أو زينة، ثم عرَّف الاستعارة بكونها نقل اسم شيء إلى شيء آخر. فإما ان يُنقل من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس، أو من نوع إلى نوع، أو ينقل بطريق المناسبة. كما بيَّن مكانة الاستعارة في الصناعة الشعرية وذلك في قوله: «ومن المهم ان تراعى المناسبة في استعمال كل هذه الانواع التي ذكرناها، وفي استعمال الكلمات المضاعفة والغريبة، ولكن اعظم هذه الاساليب حقاً هو اسلوب الاستعارة، فان هذا الاسلوب وحده هو الذي لا يمكن ان يستفيده المرء من غيره، وهو آية الموهبة، فان

---

(١) ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات / بيروت، دار القلم، (د. ت)، ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

احكام الاستعارة معناه البصر بوجود التشابه»[1].

يقول مؤسس فلسفة البلاغة المعاصرة أ. ريتشاردز: «لا ادري مبلغ ما كان لهذه الملاحظة من تأثير، أو مدى مسؤولية هذا النص في شعورنا بأن ما نقوله من البديهيات. غير ان تأمل هذا النص للحظة يكشف من البداية الحضور الفاسد لثلاثة افتراضات. منعت في ذلك الحين دراسة "هذا الشيء العظيم" من ان تأخذ مكانها الذي تستحق ضمن دراستنا، كما حالت بينها وبين ان تتطور نظرياً وعملياً في الاتجاهات المفتوحة لها»[2]. ويقدم هذا الناقد الادبي ثلاثة افتراضات في نقده للمجاز عند أرسطو وهي: الافتراض **الأول**، وهو اننا نعيش ونتكلم من خلال رؤيتنا للمتشابهات. اما الافتراض **الثاني** فهو ان الفرد يكتسب القدرة على الاستعارة مثلما يتعلم أي شيء آخر. واما الافتراض **الثالث**: فيقوم على ان الاستعارة شيء خاص واستثنائي في الاستعمال اللغوي، أي انها انحراف عن النمط الاعتيادي للاستعمال بدلاً من ان تكون المبدأ الحاضر ابداً في نشاط اللغة الحر.

وبناء على هذه الافتراضات، يصل الناقد إلى فكرة مؤداها «ان النظرية التقليدية تلاحظ انماطاً قليلة من الاستعارة وتحصر المصطلح على بعض هذه الانماط، ولذلك فهي تجعل الاستعارة مسألة لفظية، مسألة تحويل أو استبدال للكلمات. في حين انها في الاساس استعارات وعلاقات بين الافكار. انها عملية تبادل بين النصوص. ان الفكر استعاري، وهو يعمل بواسطة المقارنة، ومنها تنبثق الاستعارات في اللغة»[3]. يطور هذا الناقد فلسفة كاملة في البلاغة، لا نرى ضرورة تحليلها في هذا البحث على اهميتها؛ لانها تطرح مسائل تخرجنا عن سياق بحثنا المتعلق بتقديم بعض الافكار الخاصة بمفهوم اللغة عند أرسطو.

٤ ـ في علاقة اللغة بالسياسة:

تطرح علاقة اللغة بالسياسة مشاكل كثيرة، اولها علاقة اللغة بالهوية، وعلاقة اللغة بالمجتمع، وعلاقة اللغة بالدولة، وعلاقة اللغة بالسلطة، واستعمالاتها أو ما يسمى في الدراسات الحديثة بمجال التداول. واننا اذ نتحدث عن هذه الوجوه من مسألة اللغة في

---

(١) ابن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق الدكتور تشارلس بتروث والدكتور احمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٥٣.

(٢) أ. ا. ريتشاردز، «فلسفة البلاغة»، ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانمي، في مجلة **العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث عشر والرابع عشر، ١٩٩١، مركز الانماء القومي، ص ص ٣٧ ـ ٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨.

علاقتها بالسياسة فذلك راجع إلى تلك العلاقة التي استحدثها أرسطو في تعريفه للانسان بوصفه حيواناً عاقلاً وناطقاً وسياسياً.

ذلك ان الانسان، في نظره، يحقق طبيعته أو هويته عندما يعيش فقط في المدينة. فعلى عكس الانسان، لا يحتاج الحيوان إلى السياسة لان حاجاته تتحقق من دون ان يشاركه احد في ذلك. اما الانسان فهو الحيوان الاكثر سياسة، من هنا نفهم امتلاكه للوغوس أو الكلمة. انه الحيوان الوحيد الذي يملك القدرة على التواصل ويملك اللوغوس وبالتالي يتميز وينفصل عن الحيوان. كيف ذلك؟

يقوم جواب أرسطو على ضرورة التمييز بين اللغة والكلام والصوت، فبعض الحيوانات تملك القدرة على التواصل عبر أصوات تعبر عن الالم والفرح. ولكن هذه الوسيلة لا تبلغ ولا توصل الا الاحاسيس والانفعالات المباشرة في لحظتها. فما يمكن ان يظهر من احاسيس مباشرة يمكن توصيله بطريقة مباشرة، في حين ان اللغة تسمح بالتعبير عن الافكار في استقلال كلي عن حالة ذات الفرد. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان ينطق بأجزاء وبعلاقات وبقيم مجردة.

من هنا، فانه من المستحيل في نظر أرسطو ان نتواصل حول ما هو خير وما هو شر وما هي الفضيلة وماهي الرذيلة وان نحاجج حول العدل والظلم من دون لغة، لأن كل تلك المفاهيم مفاهيم مجردة. من هنا فإن امتلاك اللوغوس ليس فقط امتلاك لملكة التواصل والتبليغ والإعلام والإخبار، فالصوت يسمح بذلك، والحيوانات كذلك تقدر على ذلك، ولكن التواصل والتبليغ بواسطة المفاهيم وتبادل القضايا، ملكة انسانية تقوم على التجريد، وتجعل من بعض القيم الاجتماعية المجردة ممكنة، مثل الخير والشر والعدل والجور أو الظلم الذي يشكل موضوع السياسة.

هناك نص مركزي نقرأه لأرسطو في **السياسيات**، يبيّن فيه كونية أو عالمية اللغة، يتميز بغنى غير محدود، حيث الانسان يتحدد باللغة ويملك اللوغوس، أي امكانية ان يشير إلى الشيء باللغة. فالخطاب يمكن ان يظهر الشيء في غيابه. كما يشير إلى الاختلاف الجذري بين طرق تواصل الانسان والحيوان، وكذلك إلى حركة التطور التي يعرفها الانسان ذاته من الانسان العامل إلى الانسان السياسي.

يقول أرسطو: «هذا هو السبب في انه بديهي ان الانسان هو حيوان سياسي اكثر من أي نحلة واي حيوان قطيعي. ذلك ان الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، كما نقول، والحال ان الانسان هو الوحيد بين الحيوانات الذي يمتلك لغة»(١). ان هذا النص الشهير من بين

---

(١) Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1958, p. 9.

النصوص الاخرى، والذي اعتُمد على امتداد قرون كتعريف للانسان، وهو تعريف يتماثل وتعريف الانسان بـ"الحيوان الذي يمتلك اللوغوس"، حيث تأتي الكلمة اليونانية لوغوس بمعنى العقل الأول لكنها تأتي أيضاً بمعنى الكلام. لذلك يمكن ان تعطي عبارة "حيوان يمتلك اللوغوس" معنى "الحيوان الناطق" وهو ما يفيد ان الانسان وحده بين كل الحيوانات من يملك اللغة.

وفي حالة الاعتراض على هذه المسلمة بالقول إن بعض الحيوانات غير الانسان تتواصل فيما بينها، لأنها فيما يبدو قادرة على التلفظ بأصوات ذات معنى، يرد أرسطو على ذلك ـ كما سبق القول ـ بالتأكيد على عدم الخلط بين الصوت phoné واللغة logos قائلاً: «ان الصوت علامة المثير للألم والمرض، لذا نجده لدى الحيوانات. لقد توصلت طبيعتها، في الواقع، إلى حد الشعور بالمؤلم واللذيذ واعطاء اشارات بهما بصورة متبادلة. لكن اللغة موجودة بهدف ابداء النافع والمضر، ومن ثم العادل والجائر ايضاً. وليس هناك في الواقع غير شيء واحد خاص بالناس بالنسبة للحيوانات الاخرى: انه واقع انهم وحدهم يملكون ادراك الخير والشر، والعادل والجائر وسائر المفاهيم التي من هذا النوع. والحال ان الاشتراك في هذه المفاهيم، هو ما يصنع عائلة ودولة ومدينة»[1].

بتعبير آخر، ان الصوت وسيلة تعبير وإيصال لأحاسيس اللذة والالم، وان بعض الحيوانات تشعر بصورة طبيعية بهذه الاحاسيس ولديها القدرة ايضاً على التعبير عنها وايصالها للآخرين. ولكن وخلافاً للصوت، لا تتيح اللغة الانسانية التعبير فقط عن المباشر والمحسوس سلباً وايجاباً، لذة وألماً، بل كذلك التعبير عن المعقول والحكم عليه ايضاً سلباً أو ايجاباً، خيراً أو شراً، أي بكل ما يتصل بعلاقتنا بالغير الذي تعبّر عنه بمفهوم العدالة، لأنها وكما يقول أرسطو: «هي الفضيلة التي تخص علاقتنا بالغير»[2]. وان تحليلاً آخر، يقوم على تعميق التمييز بين "الصوت" و"اللغة"، يقود إلى النتائج ذاتها.

«ان الصوت هو مادة اللغة»، ذلك ما جاء في كتاب **اجزاء الحيوان**. وهو النغم الذي يصدر عن بعض الكائنات الحية، من دون ان يخضع مع ذلك لأي عضو متخصص، سواء بالنسبة لاستقباله أم بالنسبة لاصداره. فاللسان، على سبيل المثال، معدٌ بصورة طبيعية للذوق "بحكم الضرورة" وللتعبير "لاجل الخير".

والانسان وحده يدرك، بصورة طبيعية، هذه القيم الجماعية: الخير والشر

---

(١) *Ibid.*, p. 19.

(٢) *Ibid.*, p. 13.

والفضيلة والرذيلة، وفي وسعه بالتالي ان يعبّر عنها ويوصلها بواسطة آلة نوعية، هي اللغة logos. فالانسان هو اذن الحيوان الذي يمتلك اللوغوس أو اللغة بصورة طبيعية، ليس بمعنى اللغة / الحديث أي "ملكة التعبير أو الايصال عموماً"، ولكن بمعنى واضح وهو: ملكة التعبير والايصال بواسطة مفاهيم وقضايا.

وليس بعيداً عن هذا التمييز بين الانسان والحيوان، اشار ديكارت ثم لاحقاً شومسكي إلى علاقة اللغة بالانسان ولكن من دون ربطها بالمسألة السياسية. فنحن نقرأ لديكارت في كتاب **مقال في المنهج** نصاً يفرق فيه بين الانسان والحيوان والآلة، وهو الامر الجديد الذي يحمله تعريف ديكارت للانسان، وخاصة عندما يقول: «ولقد اشرت إلى انه، في حال وجدت آلات لها اعضاء القرد الخارجية ووجهه، فليس لدينا اية وسيلة تساعدنا على معرفة ان هذه الآلة ليست حيواناً، في حين انه في حال وجدت آلات تشبه اجسامنا وتقلد تصرفاتنا فلدينا وسيلتان لكي ندرك انها ليست بشراً حقيقيين: ١) لن تستطيع هذه الآلات بتاتاً ان تستعمل الكلام ـ أو اشارات اخرى ـ عن طريق تركيبه كما نستعمله نحن حين نرغب في ايصال افكارنا إلى الآخرين. ٢) بالرغم من ان هذه الآلات قد تقوم بأعمال متعددة مثلنا أو بصورة افضل، فهي لن تستطيع ان تؤدي بعض الاعمال الاخرى التي تظهر انها لا تتصرف بمعرفة ولكن فقط من خلال ترتيب اعضائها»[١].

ولقد وظف هذا التمييز، كما هو معروف، شومسكي للرد على السلوكيين والبنيويين على السواء، وذلك من اجل اعطاء اللغة ميزة الفيصل في تحديد هوية الانسان وابراز خاصيتها الابداعية، قال: «في الواقع وكما لاحظ ديكارت بدقة، ان اللغة ميزة مختصة بالانسان... فالحيوانات تفتقر إلى عنصر اساسي كما يفتقر إليه الجهاز الآلي الاكثر تعقيداً والذي يقوم بتطوير بنى فكرية في شكل تشريط وتداع. وهذا العنصر هو القدرة العامة التي تتجلى في استعمال اللغة استعمالاً طبيعياً كوسيلة تفكير حرة»[٢]. والاستعمال الطبيعي للغة يعني ان الكلام متجدد وان جزءاً كبيراً مما نقوله حين نستعمله بصورة عادية يكون جديداً تماماً. وهذا الاستعمال ليس فقط متجدداً بل ومتحرراً من كل المثيرات الخارجية أو الداخلية. والامر الثالث هو تماسك اللغة وملاءمتها للظرف.

طبعاً لم يشر أرسطو إلى كل هذه التمييزات التي كانت نتيجة للمشاكل المعرفية والتاريخية الجديدة التي عرفتها العلوم اللغوية وخاصة ما يتعلق منها بالجانب التقني،

(١) رينيه ديكارت، **مقال في الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، بيروت، دار الكتاب، ١٩٦٨، ص ١٢٠.
(٢) شومسكي، **المعرفة واللغة**، دار توبقال، ١٩٨٨، ص ١٠٥.

ولكن من المؤكد ايضاً ان أرسطو قد بيَّن هذا الفرق الاساسي بين لغة الانسان والحيوان، وادرك في نفس الوقت علاقة هذا التمايز بالاجتماع الانساني من خلال ربطه بالجانب السياسي للمسألة.

ان هذا الربط والادراك لعلاقة اللغوي بالسياسي سيعرف تطوراً بارزاً لبعض جوانبه في الحضارة الاسلامية وخاصة عند الفارابي وابن حزم وابن خلدون، وكذلك في الحضارة الغربية المعاصرة وخاصة عند فوكو وبورديو، كما سنبين ذلك في الفصول القادمة.

بالنسبة لأرسطو، ليس هناك من دولة مدينية جديرة بهذا الاسم من دون هوية اعضائها، التي تعبّر عن نفسها وعما لديها ايضاً. كما أنه ليس هناك دولة مدينية جديرة بهذا الاسم من دون النقاش، والنظر في الاحكام المتعارضة بعضها مع بعض بصدد ما هو خير وشر، أو ما هو عادل وظالم.

لو كان الانسان "اجتماعيا" فقط مثل النحلة، وليس سياسياً، لكان يستطيع الاكتفاء بالصوت للتعبير عن حالاته العاطفية امام أقرانه. فلكي تعيش الحيوانات البشرية لا تحتاج لأي شيء آخر. لكن اللغة مثلها مثل الدولة ـ المدينة، تتجاوز الحاجة، من هنا فان اللغة ذات جوهر سياسي، والعكس بالعكس، السياسة ذات جوهر لغوي لان السياسي يوصل آراءه إلى جماعته بوسطة اللغة.

ان النص التالي يلخص مجمل الافكار التي عرضناها سابقاً. يقول أرسطو في كتاب **السياسيات**: «اذا كان الانسان اشد قابلية إلى ما لا نهاية للاجتماع من النحل ومن سائر الحيوانات التي تعيش قطعاناً فان ذلك بالبديهة. كما نبهت اليه كثيراً، لان الطبع لا يفعل شيئاً عبثاً. وانه ليختص الانسان بالنطق. حتى الصوت ربما يعبّر عن الفرح والالم، لذلك لم يحرمه الحيوانات الاخرى لان نظام خلقها يذهب إلى حد ان تحس هذين الاحساسين وتبثهما بعضها بعضاً، لكن النطق انما يكون للتعبير عن الخير والشر، وبالطبع عن العادل والظالم. وللانسان هذه الخصوصية من بين سائر الحيوانات، انه وحده يدرك الخير والشر والعدل والظالم وكل الاحاسيس من هذا القبيل التي باجتماعها تؤلف بالضبط العائلة والدولة»[1]. وتحتل الخطابة والشعر، كأجناس لغوية، اهمية قصوى في هذا المجال الاجتماعي والسياسي للانسان.

ان الوظيفة التواصلية للخطابة أمر مفروغ منه، فغاية الخطابة مثلها مثل الجدل ليس

---

(١) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمة احمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية بالرياض بالاشتراك مع دار الكاتب العربي في بيروت، (د. ت)، ص ١٠٢.

تقديم المعرفة والحقائق بقدر ما هو تبليغ وتواصل مع الآخر، ومخاطبة الآخر. فحضور الآخر ضروري لتحقيق التبليغ والاخبار والمخاطبة. ومع ان الخطابة تتصل بالعلوم الشعرية، الا انها متصلة اكثر بالتطبيق والحركة. كما ان الخطابة ليست اختصاصاً في الكلام واللغة والخطاب، بل هي اختصاص متصل بالاخلاق والسياسة.

ان هذا الربط بين اللغة والسياسة، أو اللغة والدولة، أو اللغة والسلطة، هو ما نسميه في الدراسات الفلسفية اللغوية الحديثة بخطاب السلطة والذي نقرؤه على سبيل المثال عند ميشيل فوكو في **نظام الخطاب**، أو عند بيير بورديو في كتابه **ماذا يعني الكلام؟** حيث يقول في هذا السياق: «ان من يحاول ان يفهم، عن طريق اللسانيات، سلطة الظواهر اللغوية ونفوذها، ومن يبحث عن علة تفسر فعالية لغة المؤسسة والمنطق المتحكم فيها، ينسى ان اللغة تستمد سلطتها من الخارج، كما ينبهنا إلى ذلك الصولجان عندما يمد، في شعر هوميروس، إلى الخطيب وهو يأخذ الكلمة. واقصى ما تفعله اللغة هو انها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز اليها... وان الخصائص اللغوية التي تميز اسلوب القساوسة والاساتذة وجميع المؤسسات عموماً، كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وانعدام المعاناة، تتأتى من المقام الذي يحتله، في ميدان تنافس وسباق، هؤلاء الذين أُسندت اليهم بعض السلطات»[١].

قد لا يتضمن نص أرسطو كل هذه المعاني، وهو لا يمكن ان يتضمنها، لكن المجال العام، اقصد بذلك علاقة اللغة بالسياسة، يجد جذوره اردنا ام لم نرد في ذلك النص، الذي يجب ان يُدرس في علاقته بنص الخطابة. واجمالاً يمكن لنا القول:

١ ـ تتمتع اللغة بمكانة اساسية في النص الفلسفي الارسطي.

٢ ـ هناك شبه اتفاق بين الدارسين لأرسطو على تحديد موقفه من اصل اللغة، وهو الموقف القائل بالاصطلاح والاتفاق والتواطؤ لا بالوقف والطبيعة والضرورة.

٣ ـ لقد انحاز أرسطو بشكل واضح إلى مبدأ القياس في مقابل الاعتباط، علماً بأن هناك خلافاً بين علماء اللغة حول الموضوع، وخاصة من قبل كتّاب المعاجم والقواعد النحوية للغة اليونانية. وفي هذا السياق فان موقف أرسطو يتفق ومجمل موقفه الفلسفي العام. «فالتناسب والتماثل يظهر في عدة مواطن في اعماله، بوصفه مبدأ مرشداً في التدليل والتعليل. وفضلاً عن هذا، فان الامر كان مرتبطاً بشكل منطقي مع وجهة النظر المعرفية في اللغة التي اعتنقها، حيث ان الاطراد الاكثر الذي يجب ان يوجد في أي نظام اعتباطي عرفي للاتصال، سوف يجعل

---

(١) P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris. 1982, p. 103.

هذا النظام اكثر كفاءة»[1].

٤ ـ لقد اشار أفلاطون ثم أرسطو اشارات متفرقة إلى القواعد والنحو، ولكنهما لم يتعاملا معه بشكل متصل أو باعتباره موضوعاً متميزاً. ومع هذا يمكن القول إن أفلاطون كان أول من اخذ الامر مأخذ الجد، حيث نجد في محاوراته تقسيماً اساسياً للجملة اليونانية إلى مكون اسمي ومكون فعلي. ولقد ابقى أرسطو هذا التقسيم واضاف اليه نوعاً ثالثاً من المكونات النحوية وهي الروابط أو الضمائر. واصبح هناك تحليل ثلاثي للجملة ربما قصد به تمييز مكونات العبارة الخبرية التي كان اكثر اهتماماً بها بوصفها منطقاً. واضافة إلى هذا، قدم أرسطو تعريفاً شكلياً للكلمة بوصفها وحدة لغوية. فهي عنصر من عناصر الجملة لها معنى في ذاتها، ولكنها غير قابلة للانقسام إلى وحدات اخرى ذات معنى.

٥ ـ بيّن أرسطو تميز الإنسان باللغة، وخاصة عندما ربطها بالاجتماع الإنساني وبقيام الدولة.

٦ ـ تُعتبر كتب **المقولات والعبارة والنفس والخطابة والشعر** من النصوص اللغوية التي تتطلب بحوثاً خاصة، تستلهم المنهجيات الحديثة في التحليل والدراسة.

٧ ـ ان اشكالية العلاقة بين الخطاب البرهاني والخطاب المجازي، أو بين المنطق والتأويل، من القضايا الكبرى التي طرحتها الفلسفة الارسطية. وتحتاج إلى دراسات مستقلة، وذلك لتأثيرها في بنية تصوراتنا حول العلمي والبياني. وهذا كله يؤكد حقيقة مفادها ان النص الارسطي لا يزال مفتوحاً لكثير من الدراسات في فلسفة اللغة.

(١) روبنز، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

الفصل الثاني

المشكلة اللغوية في الفلسفة الرشدية

كانت مهمة ابن رشد الأولى والأساسية مهمة لغوية، وذلك عندما أوكلت إليه مسألة رفع «القلق عن عبارة أرسطو». ولقد توقف الدارسون عند الكثير من جوانب هذه المهمة وافردوا لها مكانة خاصة في ابحاثهم ودراساتهم، نظراً لعلاقتها بالجوانب الفلسفية والإبداعية للفيلسوف. من هنا فان الدراسة الموضوعية تتطلب منا ان نشير إلى تلك الأعمال وما حققته في هذا المجال، وهو ما سيطلع عليه القارئ من خلال الإحالات العديدة التي أجريناها، ملاحظين **أولاً**، ان جميع تلك الدراسات لم تربط جهود ابن رشد في المسألة اللغوية بعمله الفلسفي في كليته، أو كما يظهر في الشرح والتفسير والتلخيص والتأويل، كما انها لم تبين ـ **ثانياً** ـ منزلة التأويل في فلسفة ابن رشد، بوصفه الإضافة الفلسفية الأساسية للفيلسوف في تقديرنا.

على أننا لا نود الخوض في المسألتين، ما لم نشر إلى بعض المسائل اللغوية والفلسفية التي سبق للفلاسفة والعلماء والأدباء والفقهاء في التراث العربي ـ الإسلامي ان أولوها عنايتهم قبل ابن رشد. بمعنى ان ننظر في تلك الخلفية الفلسفية واللغوية التي استند إليها ابن رشد، حتى وان لم تكن مباشرة. وهذا بغرض اعطاء الطرح اللغوي في التراث العربي ـ الاسلامي طابعه الفلسفي. وان كانت هناك مسائل متصلة اتصالاً مباشراً بالمجهود اللغوي لابن رشد، مثل الشروحات التي قدمها الفارابي، والعلاقة بين اللغة والمنطق والنحو التي أثارها التوحيدي؛ والموقف من اصل اللغة وطبيعتها عند ابن فارس وابن جني وابن حزم، ومسائل التأويل التي بحثها الغزالي وغيره.

وعليه فاننا سنحاول في هذا الفصل، الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هو موقف الفلاسفة والعلماء من اللغة قبل ابن رشد؟ وما هي مساهمة ابن رشد في تذليل العقبة اللسانية لعبارة أرسطو الغامضة؟ وهل استطاع ابن رشد تجاوز الإشكالية اللغوية كما طرحها أرسطو وفلاسفة الإسلام، وذلك عندما طرح الخطوط العامة لمنهج التأويل؟

أولاً ـ في الموقف من اللغة في التراث العربي ـ الاسلامي

لا شك في انه من غير الممكن ان نبسط كل الآراء والمواقف التي ناقشت المسألة اللغوية في التراث العربي ـ الاسلامي، اذ تكفي العودة إلى كتاب **بنية العقل العربي** لمحمد عابد الجابري لمعرفة مدى تعقد وتشابك هذا الموضوع. لذلك فان مهمتنا في هذا الفصل لا تتجاوز الاشارة إلى بعض القضايا والمواقف اللغوية والفلسفية التي تعرّض لها الفلاسفة والأدباء والفقهاء بغرض ربطها، ان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بمساهمة ابن رشد اللغوية.

ولعل أول اشارة تستدعي الانتباه والتنويه هي ان علم اللغة العربية قد تطور تطوراً كبيراً، وخاصةً بعد عملية تدوين العلوم العربية وذلك منذ سنة ١٤٣ للهجرة، حيث نمت صياغة العلوم الدينية والعلوم اللغوية. كما انه من المعلوم، في تاريخ الفلسفة العربية ـ الاسلامية، انه قد سبق ابن رشد إلى تلخيص اعمال أرسطو معظم فلاسفة الاسلام وخاصة الفارابي وابن سينا وابن باجة، واننا نجد اهتماماً خاصاً وتقديراً وتفضيلاً خاصاً لشروحات الفارابي عند ابن رشد، وذلك بناءً على ما يذكره الدارسون والباحثون والمحققون.[1]

على ان اهمية الفارابي لا تكمن فقط في ما انجزه من شروحات وتلخيصات ولكن في ما قدمه في البحث الفلسفي واللغوي على حد سواء. واذا كان من غير الممكن في هذا البحث تحليل الموقف اللغوي عند الفارابي، نظراً لوجود دراسات وابحاث جامعية في الموضوع[2]، فانه من الاهمية بمكان في نظرنا الاشارة إلى ما قدمه من افكار مناسبة في هذا المجال، ومنها تخصيصه لكتب حول اللغة مثل **كتاب الحروف**، وتقسيمه علم اللسان إلى قسمين كبيرين: علم اللسان العام، وينقسم إلى جميع المفردات وعلم قوانين المفردات؛ وعلم اللسان الخاص الذي ينقسم إلى علم الالفاظ

---

(١) تُنظر على سبيل المثال تحقيقات الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور محمد سليم سالم واستنتاجات الدكتور طه عبد الرحمن. فمثلاً يقول طه عبد الرحمن: «... كما ان كتب الفرابي ـ مما لاريب فيه ـ مرجعاً اساسياً في عملية التلخيص الرشدية، وخاصة منها **كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق وشرح المقولات وكتاب الحروف**». طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص ٣٢٨.

(٢) ينظر على سبيل المثال دراسة: جيرار جهامي: **الاشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٤؛ زينب العفيفي: **فلسفة اللغة عند الفارابي**، دار قباء، ١٩٩٧؛ ورسالة الماجستير للباحثة فوزية شراد: «عنوان اللغة والمنطق عند الفرابي». تحت اشرافنا. قسم الفلسفة، جامعة منتوري (قسنطينة)، السنة الجامعية ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠.

المفردة والمركبة وعلم قوانين الالفاظ المفردة والمركبة وعلم قوانين الكتابة والقراءة وعلم الاشعار.

كما بيّن العلاقة بين اللغة والمعرفة وكيفية نقل الالفاظ الفلسفية من امة إلى امة اخرى، أو كما قال: "ينبغي ان تؤخذ المعاني الفلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ اصلاً، بل من حيث هي معقولة فقط، وإنْ اخذت مدلولاً عليها بالفاظ فانما ينبغي ان تؤخذ مدلولا عليها بالفاظ أي امة اتفقت، والاحتفاظ فيها عندما ينطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامية التي منها نقلت ألفاظها"[1]. كما ناقش مسائل اصل اللغة وعلاقة اللغة بالمجتمع واللغة والسياسة.

على ان مسائل اصل اللغة قد اثارها كذلك فقهاء اللغة العربية وانقسموا في ذلك إلى قسمين: القسم القائل بالضرورة والطبيعة ويتزعمهم ابن فارس في كتابه **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها** حيث يقول: «اقول: إن لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله جل ثناؤه: "وعلّم آدم الاسماء كلها". فكان ابن عباس يقول: علّمه الاسماء كلها، وهي هذه التي يتعارفها الناس من: دابة، وارض، وسهل، وجبل، وحمار، واشباه ذلك من الامم وغيرها..»[2]. والقسم القائل بالمواضعة والاتفاق والاصطلاح ويتقدمهم ابن جني في كتابه **الخصائص** الذي يقول: «ان اصل اللغة لا بد فيه من المواضعة،... كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجون إلى الابانة عن الاشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، اذا ذكر عُرف به ما مسماه ليمتاز من غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك اقرب واخف واسهل من تكلف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله، بل قد يحتاج في كثير من الاحوال إلى ذكر ما لا يمكن احضاره ولا ادناؤه، كالفاني...، وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم، فأومأوا اليه، وقالوا: انسان انسان انسان. فأي وقت سمع هذا اللفظ علم ان المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن ارادو سمة عينه أو يده اشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، أو نحو ذلك»[3].

و لقد علق على هذا الرأي طه حسين قائلاً: «والناظر في كتاب **الخصائص** لابن جني هذا يعرف إلى أي حد بلغ المسلمون من الفلسفة اللغوية الصحيحة. فقد بحثوا

---

(١) الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ص ١٥٩.

(٢) احمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، ص ١٣.

(٣) ابن جني، **الخصائص**، تحقيق علي النجار، ص ٤٤.

عمّا بين اصوات اللغة واصوات الطبيعة من المحاكاة. وعما بين الالفاظ ومدلولاتها من التشابه، وبحثوا عن الترادف والاشتراك، وعن علل التصريف والاعراب، ودخلت الفلسفة اليونانية إلى كتبهم فأحسنت تقسيمها وترتيب حدودها»[1].

ولا يمكن ان نحلل مسائل اللغة في التراث العربي، ما لم نشر إلى تلك المناظرة التي دونها التوحيدي في كتاب **المقابسات** حول العلاقة بين المنطق والنحو، حيث يقول في مقابسة «في ما بين المنطق والنحو من المناسبة»: «قلت لأبي سليمان: إني اجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجل نظر المنطق في المعاني، وان كان لا يجوز الاخلال بالالفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض. وجل نظر النحوي في الالفاظ، وان كان لايسوغ له الاخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر.... قلت له: فما النحو؟ فقال: على ما يحضرني الساعة من رسمه على غير تصفية حجه وتنقيحه: إنه نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتعلل منه، أو تفرقه وتخليه، أو تأباه وتذهب عنه. وتستغني بغيره. قلت: فما المنطق؟ قال: آلة يقع الفصل والتمييز بين ما قال: هو حق أو باطل فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شر فيما يفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل. قلت: فهل يعين احدهما صاحبه؟ قال: نعم، واي معونة اذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي؟ فهو الغاية والكمال»[2]. كما نجد، بطبيعة الحال، المناظرة المشهورة التي خطها كذلك التوحيدي في كتابه **الامتاع والمؤانسة** بين السيرافي ومتّى بن يونس وتبرز ذلك الاختلاف القائم بين الصناعتين المنطقية والنحوية.

هذا وقد اهتم الفارابي بوجه هام من وجوه اللغة، الا وهو علاقتها بالسياسة، وذلك عندما ميز بين مختلف الامم بناء على معايير ثلاثة هي الفطري الطبيعي والقيم والشيء ثالث وضعي - كما يقول - وله مدخل في الاشياء الطبيعية وهو اللسان. اعني اللغة التي بها تكون العبارة». فاللغة عنصر للتمييز بين الامم. واكثر من هذا تضمن التواصل بين الامة الواحدة وتحدد مكانتها. من هنا اعطاها الفارابي مكانة مركزية في مدينته الفاضلة واعطى اللغويين مكان الصدارة، يقول: «فيكون هؤلاء فصحاء تلك الامة

---

(١) طه حسين، تجديد **ذكرى ابي العلاء**، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة، ١٩٦٣ ص ٩٤.

(٢) التوحيدي، **كتاب المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، مصر، المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩، ص ١٦٩.

وبلغاؤهم، ويكونون هم حكماء تلك الامة أولاً، ومدبروهم والمرجوع اليهم في لسان تلك الامة». ويحتلون مرتبة متقدمة. «ان المدينة الفاضلة لها خمسة اجزاء هم: الافاضل، وذوو الالسنة، والمقدرون، والمجاهدون، والماليون»، وهم من فئة الافاضل. ذلك ان الافاضل هم: «الحكماء المتعلقون، وذوو الآراء في الامور العظام ثم حملة الدين، وذوو الالسنة وهم: الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب»[1]. كما اهتم الفارابي بالصناعة اللغوية في المدينة.

كما اشار إلى جوانب من هذا الموضوع ابن حزم الاندلسي، كمشكلة تعدد اللغات وقوة اللغة وتفاضل اللغات، حيث يقول في المسألة الأولى ما نصه: «انا لاننكر اصطلاح الناس على احداث لغات شتى بعد ان كانت لغة واحدة وقفوا عليها بها علموا ماهية الاشياء وكيفياتها وحدودها..»[2]. كما بيّن ان قوة اللغة من قوة اهلها ودولتهم، يقول: «ان اللغة يسقط اهلها ويبطل بسقوط دولة اهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فانما يقيد لغة الامة، وعلومها واخبارها وقوة دولتها ونشاط اهلها وفراغهم. واما من تلفت دولتهم، وغلب عليهم عدوهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة اعدائهم، فمضمون منهم موت الخواطر... وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم، ونسيان انسابهم واخبارهم وعلومهم»[3]. كما رفض فكرة تفاوت وتفاضل اللغات قائلاً: «وقد توهم قوم في لغتهم انها افضل اللغات، وهذا لا معنى له لان وجوه الفضل معروفة، وانما هي بعمل أو اختصاص وعمل اللغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة...»[4].

ويبيّن ابن خلدون في كتابه الموسوعي، **المقدمة**، منزلة اللغة العربية وآدابها وخصها بفصول عدة حول علوم اللسان العربي من نحو وبيان وادب، وخصائص اللغة العربية من مثل ان اللغة ملكة صناعية، وان هذه الملكة متغيرة بحسب العهود والازمان، قائلاً: «فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام اهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً.. إلى ان يصير ذلك ملكة راسخة. ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخاطبتهم الاعاجم. وسبب فسادها ان الناشئ صار يسمع من العبارة

---

(١) الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ص ٥٩.

(٢) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مطبعة الامام، ج ١، ص ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

عن المقاصد كيفيات اخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فاختلط عليه الامر واخذ هذه من هذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي"[1].

كما ربط ابن خلدون العلاقة بين غلبة اللغة بغلبة السياسة قائلاً: "اعلم ان لغات اهل الامصار انما تكون بلسان الامة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الامصار الاسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية. وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير اعرابه. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الاسلامية من الغلب على الامم: والدين والملة صورة للوجود وللملك"[2].

وعليه، فإن مقارنة سريعة بين ما طرحه اليونان على اللغة وما طرحه المسلمون يُبيِّن مدى استمرار بعض المسائل مثل مسألة الاصل والطبيعة، وتميز بعض المسائل كالعلاقة بين اللغة والنحو، وهي مسألة اثارت انتباه الألسنيين المحدثين كما بينا ذلك، بالاضافة إلى المسائل السياسية التي نقرؤها في نصوص ابن حزم على سبيل المثال، مما يدل على ان اللغة مقرونة بالتاريخ والمجتمع وحاجاته. ولعل هذا ما يميز كذلك جهود ابن رشد سواء في شرحه وتلخيصه وتفسيره للمنظومة الارسطية أم في تأويله لمقولات المتكلمين وفلاسفة الاسلام. على ان هناك جانباً هاماً يظهر للقارئ المطلع اننا قد اهملناه في هذه الخلفية التاريخية لبعض مسائل اللغة واللغة العربية، واقصد بذلك مسائل البلاغة والمجاز. والحقيقة ان مناقشة هذه المسألة، على اهميتها القصوى وخاصة فيما تعلق بالتأويل ، تتعدى من دون ادنى شك حجم وامكانية وغاية هذا البحث. ولكن رغم هذا فإننا سنشير إلى بعض مناحي هذا الجانب المبدع من الثقافة العربية عندما نناقش مسائل التأويل عند ابن رشد.

ثانياً ـ اللغة والتفسير

قال ابن رشد: «استدعاني ابو بكر بن طفيل يوماً، فقال لي: سمعت امير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس ـ أو عبارة المترجمين عنه ـ ويذكر لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، واني لأرجو ان تفي به، لما اعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك الا ما

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق وتقديم، علي عبد الواحد وافي. الجزء الثالث، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، (د. ت). ص ١٢٧٩.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني/ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢، ص ٦٧٥.

تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو اهم عندي منه. قال ابو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[١].

يرد طه عبد الرحمن اسباب غموض عبارة أرسطو وخاصة عبارة المترجمين العرب إلى: "الترجمة الحرفية" و"النقص في امتلاك ناصية العربية" و"الضعف في التكوين الفلسفي" و"قوة المعتقد غير الاسلامي". وهذه كلها ادت إلى وضع لغوي جد معقد لا تفيد معه معرفة قواعد اللسان العربي ولا اساليب الكتابة العربية، اذ يستحيل على العارف باللسان العربي وحده ان ينفذ إلى معمياته، لذلك سماها بـ"عوائق الترجمة العربية للفلسفة"[٢].

ومن اهم هذه العوائق، العائق الصرفي مثل استعمال لفظ "الموجود" حيث يجب استعمال لفظ "الوجود" ولفظ "الصادق" حيث يتعين استعمال لفظ "الصدق"؛ والعائق النحوي الذي يعود إلى إقحام ادوات وألفاظ مختلفة في الجملة من غير ضرورة تدعو إلى ذلك، مثل استعمال "يوجد" بدلاً من "هو" في مواضع من الجملة لا يصح استعمالهما أو يستغنى عنهما فيها؛ واخيراً عائق غموض الاغراض: «فقد كان لا بد لركاكة التعابير التي تتسم بها النصوص المنقولة من ان تؤثر ايما تأثير في مستواها التبليغي، هذا المستوى الذي تحصل به للمخاطب القدرة على الفهم والذي لا يمكن تحقيقه الا اذا التزمت العبارة بمعايير التركيب السليم»[٣]. ومثال على ذلك "الخاتم في الاصبع" للدلالة على معاني "له".

لقد كانت وضعية النص المترجم من اليونانية إلى العربية عبر السريانية تواجه هذه العقبات التي تشير اليها عبارة «قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين». والسؤال المطروح هو: كيف واجه ابن رشد هذا القلق في النص المترجم؟ يرى طه عبد الرحمن ان التلخيص كان عملية لمواجهة النص المترجم وفي هذا يقول: «الواقع ان مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم اصلاً في امرين اثنين: احدهما "رفع قلق المصطلح من النص المترجم" والثاني "رفع قلق الجملة منه". لذا، نجد ابن رشد يتتبع هذا النص جملة جملة وينقله نقلاً إلى حد ان ما "يلخصه" يبدو وكأنه ترجمة ثانية اسلم من الترجمة الاصلية. فحينئذ لا يكون التلخيص عند ابن رشد، كما يعتقد بعض مؤرخي

---

(١) المراكشي، **المعجب في تلخيص اخبار المغرب**، ط. القاهرة، ص ٣١٥.

(٢) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣٠.

الفلسفة. تفسيراً أوسط ولا نصاً مجملاً، وإنما هو: على الحقيقة، عملية أو قل منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالذات منهج تقويم اعوجاجه. ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يفسر ولا يجمل ما يقول أرسطو، وانما يعمد إلى تقويم لغة النص... فانه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو. ويكتفي بأن يفتح التلخيص بعبارة "قال أرسطو" ويواصل كلامه دونما اشارة إلى نهاية مقالة أرسطو"[1].

و لقد حاول ابن رشد في مواضع مخصوصة ان يرقى بتلخيصه إلى مستوى التعريب التداولي، فيستبدل في الامثلة اسماء الاعلام اليونانية بأسماء عربية، بل ان يقرب مضامين بعضها تقريباً اسلامياً، واستعان في ذلك بتعاليق الحسن بن سوار على ترجمة حنين بن اسحاق لكتاب **المقولات**، كما ان كتب الفارابي كانت مرجعاً اساسياً في عملية التلخيص الرشدية.

كما عمد ابن رشد إلى عملية الشرح لمواجهة النص الارسطي، وذلك بطريقتين: الطريقة الأولى ويمكن تسميها بـ"طريقة الحذف" وذلك في نقده للتفرقة التي اقامها هؤلاء بين "الماهية" و"الوجود"؛ والطريقة الثانية يمكن تسميتها بـ"الاثبات" وذلك بالكشف عن اصالة التفكير الارسطي وحقيقته. ولقد استعمل لهاتين الغايتين اكل الوسائل الشرحية التي توفرت له. فقد قارن نصوص أرسطو فيما بينها كما قارن مختلف الترجمات لها، واعتمد الشروح المتعددة لفلاسفة المدرسة الهلينستية نحو الاسكندر الافروديسي وتامسطيوس وسمبليقيوس وفرفوريوس، ولفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن باجة وابن طفيل، واستفاد من اساليب الشرح والتفسير لكل من المدرسة الهيلينستية ومدرسة بغداد والمدرسة الاسلامية مع مفسري القرآن وخاصة في ترتيب اصولهم[2].

ورغم هذه المحاولات والطرائق الا ان هناك من يرى أن ابن رشد قد تعثر في رفع القلق عن عبارة أرسطو والمترجمين. والمثال على ذلك مقولة "له" حيث بقي الغموض التعبيري والدلالي والاصطلاحي قائماً. لذا خلص إلى ان ابن رشد تواجه نصاً لا ينطق، واستخدم لاستنطاقه منهجين متكاملين، احدهما "تقويمي" وهو التلخيص والآخر "تقريبي" وهو الشرح. لكن كان لا بد من ان يتعثر هذا الاستنطاق بين يديه ولا يبعد ان يتعثر لو قيض لابن رشد ان يعيد نفسه، نظراً لان تصوره للمضمون الفلسفي واللغة الفلسفية تصور تقليدي عتيق. هذا التصور الذي يقضي بأن تنقل "المعاني" الفلسفية نقل للحقائق العلمية الموضوعية، وتُغفل البُعد التداولي لها ـ لغوياً كان أم غير لغوي ـ، في حين انه لايمكن ان يرقى الكلام الفلسفي إلى مستوى

(١) المرجع نفسه، ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٢. (٢) المرجع نفسه، ص ٣٣٤.

التبليغ المفيد الا اذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب»[١].

ومن المعروف ان المشكلة اللغوية قد ظهرت مع المترجمين والنقلة الذين اعترضتهم صعوبات جمة عندما ارادوا نقل الفكر اليوناني إلى الفكر العربي. ومن ابرز هذه الصعوبات «الفوارق بين تركيب الجملة بين اللغتين، وعدم ايجاد الالفاظ والتعابير الفلسفية المناسبة في العربية لافتقار العربية احياناً اليها. وهذا ما ادى إلى عدم التوصل إلى ضبط ابعاد المسائل بكلمات مقابلة، فلجأوا إلى طريقة شرح المعاني عوضاً عن ترجمتها احياناً»[٢].

ولقد تنبه فلاسفة الاسلام إلى هذه المشكلة كما يظهر ذلك جلياً عند الفارابي، حيث أدركوا ان منطق أرسطو «مبني على اللغة اليونانية وقواعدها، ومنبثق عن عقلية إغريقية تحليلية تؤمن بقدرة العقل على استخراج الكليات واستعمالها أسساً في العلم والبرهان. فلا بد للمنطق والحال هذه ان ينتقل إلى العرب متأثراً بعوامل بيئة جديدة وبعقلية عربية مبنية على لغة الضاد»[٣].

وقد ذكر الفارابي في كتابه **احصاء العلوم** ما للمنطق من علاقة بالنحو قائلاً: «وهو - أي المنطق - يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين وألفاظ، ويفارقه في ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص امة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها»[٤]. حتى انه اضطر إلى استعمال الفاظ جديدة للدلالة على بعض المصطلحات، ولذا ميز بين المعاني التي يستعملها الجمهور والمعاني التي يستعملها اصحاب العلوم للالفاظ ذاتها.

وبناء عليه، فانه «اذا كان أرسطو قد خص كتاب **العبارة** لتحليل الاسماء والاقوال والقضايا كما ذكرنا، فان ابن رشد قد اغتنم هذه السانحة ليطالعنا بالفروقات بين تركيب بنية اللغتين، مركزاً على تفرد اللغة العربية ببعض الجوانب النحوية التي لم تعرض اصلاً في اللسان اليوناني، ومشيراً إلى هذه الفروقات كلما عرضت له مشكلة من هذا النوع»[٥].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(٣) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٤) الفارابي، **كتاب احصاء العلوم**، تحقيق عثمان امين، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٤٩، صص ٦٠ - ٦١.

(٥) جيرار جهامي، **ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو**، المجلد الأول، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢، ص ٨٩.

ومن هذه المشكلات اللغوية والنحوية نذكر على سبيل المثال، مسألة الكلمة الوجودية والرابطة "La copule"، حيث اننا لا نقع في اللغة العربية على ما سماه فلاسفة العرب "الرابطة الكلامية"، بينما هو امر بديهي في اليونانية واللاتينية وسائر اللغات الاجنبية غير السامية. من هنا الصعوبة التي تجلت عند العرب في تفسير منطق أرسطو القائم على ابعاد هذه الرابطة وانواعها. فالمعلوم ان القضية في المنطق هي في غالبيتها ثلاثية، فكيف بلسان عربي يُعبّر عنها وهو يفتقر إلى وجودها؟ وكيف به يجمع معاني هذه الرابطة التي تدل احياناً على حلول محمول في موضوع... أو على نسبة فرد إلى فئة... وحيناً على تلازم محمول بمحمول آخر[١].

ولقد اشار إلى هذه المسألة الفارابي وابن سينا وابن رشد الذي يقول: «ليس في لسان العرب لفظ على هذا النحو من الرباط وهو موجود في سائر الالسنة»[٢]. وجرى استبداله بلفظ "هو" حيث يقول: «اقرب الالفاظ شبهاً بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ "هو" في مثل قولنا: زيد هو حيوان، أو "موجود" في مثل قولنا: زيد موجود حيواناً»[٣]. ويذهب ابن رشد في مواقع اخرى إلى الاستغناء عنها وذلك في قوله: «قد تكون المقدمة مقدمة بالفعل وان كانت الكلم الوجودية موجودة فيها بالقوة وفي الضمير، على ما جرت عليه العادة عند العرب في الثلاثية، وعلى ما عليه في الثنائية، اعني انه ليست [ثمة] حاجة إلى الكلم الوجودية، وسواء في هذا المعنى المقدمات الموجبة والسالبة»[٤].

بناء على هذه الملاحظات خلص جيرار جهامي في مقدمته التحليلية لـ **تلخيص منطق أرسطو**، إلى نتيجة وهي ان «ابن رشد كسائر مفكري العرب قد تنبه إلى المشكلة دون محاولة الاستفادة من واقع لغته وعبقريتها، وبالتالي تحويل المنطق الارسطي عن خطه بفتح آفاق جديدة لربما كانت ادت إلى فصل المنطق عن جذوره الماورائية. فإن فعل الوجود هذا، أو الموجود المطلق، قد ادى بالفكر الارسطي إلى عدم تحرره من رواسب الماورائيات في العديد من نظرياته: أكان ذلك في المقولات والقضية، ام في

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٢) ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**، تحقيق وتعليق، الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ص ٨٨، سطر ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٨، سطر ٢٢.

(٤) ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، حققه المرحوم محمود قاسم، راجعه وأكمله وعلّق عليه الدكتور تشارلز بتروث والدكتور احمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ١٧٩.

القياس احياناً. وهذا التكلف واصطناع المفردات والالفاظ في المنطق هو الذي نفّر عدداً من الفقهاء امثال ابن تيمية من المنطق والعاملين فيه، فأوجدوا منطقاً مشتقاً من منابع التراث والدين، بعد ان هدموا المنطق الأرسطي»[1]. على ان هذه الملاحظة تنطبق كذلك على حرف السلب وحرف العدل ومفهوم الكلي والجزئي واداة التعريف.

وبامكاننا ان نلخص المقاربة اللسانية عند ابن رشد بالقول بأنه ميز «بين معطيات كل من اللسانين اليوناني والعربي، إن من حيث بنية الجملتين أو مكانة الالفاظ ، اسماء وحروفاً والفاظاً. فقد عانى، مثل اسلافه، من عظم الفروقات بين لغتي اليونان والعرب نظراً إلى انتمائهما إلى مصدرين مختلفين من عائلات اللغات الهندية ـ الأوربية من جهة، والسامية من جهة ثانية. فحدد مثلاً غياب فعل الوجود "etre" في هذا اللسان بقوله عن الرابطة الكلامية كما اسماها "copule"، انه ليس في لسان العرب لفظ على هذا النحو من الرباط... وان اقرب الالفاظ شبهاً لها في لسان العرب ما يدل عليه لفظ "هو"، علماً ان اضافته أو اضماره سيان إذ لا تدفعنا الحاجة إلى ابراز كلمة وجودية. كذلك فعل بالنسبة إلى الفوارق بين حرف السلب وحرف العدل، وإلى مفهومي الكلي والجزئي، وإلى اداة التعريف ومجالات استعمالاتها»[2].

من هنا عمد ابن رشد إلى التعريب في مناحي كثير من تلاخيصه وتفاسيره، ولعل ذلك يظهر جلياً في كتابي **الخطابة والشعر** حيث اصطنع في كتاب **الشعر** «مزيداً من الدقة في فهم افكار أرسطو واداتها بالعربية، والثاني: محاولة "تعريب" الافكار الارسطية، ولو ادى ذلك إلى ان تكون الصورة المعربة أشد تحريفاً»[3]. وتظهر عمليات التعريب في اختيار المصطلحات، منبهاً في بعض الاحيان إلى ان المعنى الذي يضعه (يشبه ان يكون) مناظراً للمصطلح عند اليونان. كما يظهر الميل إلى التعريب بوجه خاص في الإكثار في ايراد الأمثلة من الشعر العربي، وذكر شواهد من القرآن الكريم.

وعليه يرى بعض الدارسين ان محاولة ابن راشد في استكناه النص الارسطي اكثر تميزاً من محاولة ابن سينا. يظهر ذلك في «محاولة ابن رشد ان يتعمق في فهم افكار أرسطو اكثر مما فعل ابن سينا، وتظهر في فكرتين أساسيتين: فكرة الموضوعات المناسبة لصناعة المديح أو بعبارة متى: المواضع التي يوجد منها عمل صناعة المديح...

---

(١) جيرار جهامي، ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٢) جيرار جهامي، «ابن رشد الشارح الاكبر»، في **الفكر العربي**، السنة السادسة عشر، العدد ٨١، صيف ١٩٩٥، ص ٣٨.

(٣) أرسطو، **كتاب الشعر**، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية الدكتور شكري عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٢١٦.

وابن رشد لا يجد نظائر لهذ الموضوعات في المدائح العربية، ولكنه يجد لها نظائر في القصص القرآني، "اذ كانت هي اقاويل مديحية تدل على العمل مثل ما ورد من حديث يوسف صلى الله عليه واخوته، وغير ذلك من الاقاصيص التي تسمى مواعظ". الفكرة الثانية التي يظهر فيها ابن رشد اشد اقتراباً من أرسطو واقدر على حل رموز متى هي فكرة "التغيير" في الاسلوب الشعري. فقد مس ابن سينا هذه الفكرة مساً سريعاً... اما ابن رشد ففي تناوله لاستعمال الالفاظ الحقيقية والالفاظ المنقولة في الشعر ميزتان: ميزة الاستيعاب لرأي أرسطو، وميزة الاستشهاد بالشعر العربي الذي يقع موقعه هنا"[1].

الا ان الفكرة المركزية والأساسية هي فكرة التخيل. "فالتخييل هو المصطلح الذي مال اليه فلاسفة العربية بدلاً من "المحاكاة"... فالتخييل إذن - وهو لب العمل الشعري - أمر راجع إلى هيئة الكلام، إذ إنه يُكسب القضايا الشائعة، بل القضايا الفلسفية نفسها، صورة مؤثرة في المخيلة والوجدان. فالصورة المخيلة هي حقيقة الشعر الذاتية التي تميزه عن سائر أنواع الكلام"[2]، وهو ما لمسناه عند أرسطو باسم الاستعارة والمجاز.

حاول ابن رشد في **تلخيص كتاب الشعر**، شرح صنعة الشعر العربي مع محاولة لتطبيق النظرة الارسطية على الشعر العربي، وذلك بتقديم أمثلة على ذلك: فهناك ما يقارب ٦٨ شاهداً و١٠١ بيتاً من الشعر.

لسنا بحاجة هنا إلى الاشارة إلى أن تركيزنا على الشعر في هذا المبحث الخاص باللغة له دلالته من حيث ان قوام الشعر هو اللغة وخاصة اللغة المجازية، والتركيز على ما سماه ابن رشد بتلخيص قوانين الشعر الكلية التي تكون مشتركة لجميع الامم أو لاكثرها، وهو لذلك في غير حاجة إلى التكلم فيما يخص الشعر اليوناني وان الذي يحتاج اليه انما هو التكلم في ما يشابه انواع الشعر اليوناني في الشعر العربي.

يقول ابن رشد: "الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الامم أو للاكثر اذ كثير مما فيه هي إما ان تكون قوانين خاصة بأشعارهم وعادتهم فيها واما ان تكون ليست موجودة في كلام العرب وموجودة في غيره من الالسنة"[3].

---

(١) المصدر نفسه، صص ٢١٨ - ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٣) ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر**. تحقيق الدكتور تشارلس بتروث والدكتور احمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ٥٣.

ومن الاسباب الاساسية للتفكير في الشعر عند أرسطو وابن رشد انه طبيعي في الانسان، يقول: «انما يفترق الانسان من سائر الحيوان بأن الشعر ينشأ طبيعياً فيه أي بمعنى اخص بأن له قوة طبيعية على التخييلات بالقول.(...) فإذن ميلنا الطبيعي إلى المحاكاة الشعرية يلزم من وجودنا حيوانات ناطقة. وأيضاً لكون كل انسان ناطقاً بحد ما وقادراً على التعلم، فيكون الشعر من جهة انجذابه الطبيعي آلة أو اداة تامة لتربيته»[١].

كما يقدم ابن رشد سبباً خاصاً متعلقاً بالشعراء العرب الذين لا يملكون معرفة شاملة بقوانين صناعة الشعر، لانهم اكثر ارتباطاً بالمعايير الادبية الموجودة في القرآن. وما يغلب على استعمالات الشعراء العرب هو ما يسمى بالتخييل (الذي تُقصد به المطابقة فقط)، وهو وصف الاشياء الخارجية من الجماد والحيوان والنبات. ويرى ان هذا اللون من الوصف يوجد كثيراً في اشعار العرب. ويغلب على الشعر العربي في نظر ابن رشد محاكاة اشياء محسوسة باشياء محسوسة، وجل تشبيهاتهم راجعة إلى هذا، كما يوجد كثيراً تشبيه امور معنوية بامور محسوسة ايضاً»[٢].

الا ان ابن رشد يشير في سياق مقارنته لصناعة الشعر عند اليونان وعند العرب إلى اهمية الالفاظ، أي اللغة في زيادة التصديق، وهو ما يشير اليه احد الباحثين بقوله: «يجعل ابن رشد للالفاظ مكانتها في زيادة التصديق، وان هذه المكانة تختلف باختلاف طبيعة المعارف، وذلك على حد تعبير ابن رشد، لان الالفاظ في ذلك معونة في زيادة التصديق الحاصل عن البرهان وقوته، كالحال في الصنائع الاخرى، فانها يلفى لها معونة في ايقاع التصديق المستعمل فيها وان كانت في ذلك تختلف. فأقلها حاجة في ذلك صناعة الجدل، ثم من بعدها صناعة السفسطة، ثم من بعدها صناعة الشعر. فهاتان الصناعتان اكثر حاجة إلى ذلك. وانما صارت الالفاظ والاصوات تفعل في هاتين الصناعتين هذا الفعل من اجل تخيل في المعنى رفعة أو خسة، وبالجملة امراً زائداً على مفهوم اللفظ، مثل غرابة اللفظ فانها تخيل غرابة المعنى، وكذلك فخامته تخيل فخامة المعنى. والنغم كذلك يفيد فيه هذا المعنى.. وليس يقصد ذلك احد عندما يتكلم على طريق الهندسة ولا على طريق العدد»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢) عمار الطالبي، «موقف ابن رشد من الشعر»، في: **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، المنعقد بتاريخ ٤ ـ ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨ (الجزائر)، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ص ١٦٦.

(٣) عبد الكريم خليفة، «أدب ابن رشد»، في: **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**. مرجع سابق، الجزء الأول، ص ١٥٥.

ان هذا الموقف من الشعر والمجاز واللغة الشعرية ينطبق كذلك على البلاغة التي تقوم على المجاز، حيث استطاع ابن رشد ان يتمثل نظريات أرسطو من خلال نثر اللغة العربية وشعرها. ويستخدم بطبيعة الحال، الاصطلاحات البلاغية التي سبقه اليها البلاغيون العرب قبله. فهو يرى ان الاستعارة موجودة في اشعار العرب وخطبها. وان المجاز استعارة وتشبيه.

وكان لابن رشد مجال واسع في التعريب، وفي كيفية استخدام الألفاظ للدلالة على معان مستجدة، وكذلك توليد الكلمات عن طريق الاشتقاق وغيره. فلقد ذكرت لنا المصادر المختلفة بين قائمة كتبه، كلاماً له على الكلمة والاسم المشتق.ففي حديثه عن تأثير الالفاظ والاصوات في الاقاويل يقول: «والذين وقعوا أولاً على تأثير هذه الاحوال من الالفاظ والاصوات في الأوائل هم الشعراء، وذلك ان هذا المعنى اظهر ما يكون في الاقاويل الشعرية. مع ان الوقوف على الاقاويل الشعرية هو متقدم بالزمان على الاقاويل البلاغية»[١]. ولقد ساهم ابن رشد في هذا المجال بكتاب كان لزمن قصير مفقوداً، سماه **الضروري في النحو.**

ولقد عمق نظرته في استعمال الالفاظ في لغات مختلفة، فيقول: «واما اللغات فهي صنفان: احدهما مثل ان يستعمل الحجازي لغة حميرية. والصنف الثاني ان يستعمل في مخاطبة امة ما، لفظاً ليس من الفاظ اهل لسانهم، وانما هو من لسان اخرى، مثل ما يوجد في لسان العرب الفاظ كثيرة من الفاظ الفرس والامم المجاورة لها. وهذا يستعمل على وجهين: احدهما ان يأتي بذلك اللفظ بعينه من غير ان يغير بنيته وتركيبه؛ والوجه الثاني ان يغيره تغييراً يقرب من الابنية المستعملة في لسانهم ليسهل بذلك عليهم النطق به مثل: السجيل وغير ذلك مما هو موجود في كتب اللغة»[٢].

يقف ابن رشد هنا موقفاً واضحاً ومتميزاً تجاه قضية التعريب، سواء أكان ذلك بإحياء الفاظ ميتة، مثل استعمال الحجازي الفاظاً حميرية، ام باستعمال الالفاظ الاجنبية كما هي، وادخالها إلى العربية من ناحية أو ادخالها بعد اضفاء طابع العربية عليها.. وقد اورد لفظة "السجيل" وهي لفظة قرآنية. وهناك ايضاً الفاظ موضوعة، يحددها ابن رشد من خلال شرحه فيقول: «وهي الالفاظ المخترعة في لسان جنس ما، يخترعها بعض اهل ذلك اللسان، على نحو التركيب الذي لحروفهم»[٣].

(١) ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، (د. ت)، ص ٢٥٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

وتمتزج آراء ابن رشد بآراء أرسطو مثلاً في **تلخيص الخطابة** إلى درجة يصعب التمييز بينهما، فهو يقول في باب الالفاظ على سبيل المثال: «واما المغلطة فهي الالفاظ التي يعسر النطق بها، وذلك يعرض لاسباب: منها ان تكون تلك الحروف حروفاً يعسر النطق بها، وإنْ كانت قليلة. ومنها ان يكون سبب العسر فيها كثرة الحروف التي ركبت منها، والتي يعسر النطق بها، اما ان يكون من اجل مخرج الحروف نفسه وان ينطق به وحده مثل كثير من حروف الحلق، واما ان يكون العسر يحدث له عند تركيبه مع غيره، وذلك اما لتقارب مخارجها، وهذا هو سبب الادغام في لسان العرب، واما لتكرارها مثل قولهم: "فصصت اظفاري". ولذلك بعض العرب يبدلون احدى الصادين "ياء" في مثل هذا. وربما كان السبب في ذلك تضاد المخارج. ولذلك قلّ في لسان العرب اسم يوجد على وزن "فعلى" الا ما حكوا من "الدفلى". واكثر الانقلابات والتغيرات التي يضعها النحاة هذا هو سببها»[1].

اذا كنا توقفنا مطولاً عند **كتاب الشعر** نظراً لعلاقته المباشرة بمبحث اللغة، فان **كتاب الخطابة** لا يقل اهمية في ذلك، لان «الخطاب ليس فقط وسيلة للحجاج ولكن وسيلة للتواصل، والنقطة الاساسية بالنسبة له هو العلاقة بين الباعث والمستقبل»[2].

من هنا يؤكد الشارح الاكبر على الوظيفة التواصلية للخطابة. فالامر لايتعلق بتبليغ المعارف للآخر، تبليغ حقائق كونية، وانما يتصل الامر بوجهة نظر الخطابة في دعوة اعتبار الدلالات التي هي للكلمات وكذلك الآثار الذاتية للخطاب. فغاية الخطابة مثلها مثل الجدل هي مخاطبة الآخر، فحضور الآخر ضروري لتحقيق التبليغ والاخبار والمخاطبة. ومع ان الخطابة تتصل بالعلوم الشعرية الا انها متصلة بالتطبيق، بالحركة. كما ان الخطابة ليست فقط اختصاصاً في الكلام واللغة والخطاب، ولكن يجب ان تاخذ بعين الاعتبار أيضاً الاخلاق والسياسة.

فهذه الصناعة، صناعة فن القول والكلام، هي من الاخلاق والصناعة الخلقية من الصناعة المدنية. وفي **تلخيص الخطابة** يستبدل ابن رشد الامثلة اليونانية بنظائرها في اللغة العربية، «فيورد شواهد من الفقه والتاريخ الاسلامي واللغة العربية. وقد نجح ابن رشد نجاحاً كبيراً في تطبيق القواعد والنماذج التي يذكرها أرسطو على اللغة العربية وتراثها، ولا سيما في المقالة الثالثة: اقسام فن الخطابة، في صفات الاسلوب... الخ»[3].

---

(١) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) Pierre Thillet, «Réflexions sur la paraphrase de la rhétorique d'Aristote», in: *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, 1978, p. 106.

(٣) ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، مصدر سابق، ص ١٣٨.

وفعلاً، تعد المقالة الثالثة «محاولة جادة من ابن رشد لكي يتمثل نظريات أرسطو في الخطابة ويطبقها على اللغة العربية وآدابها. ولنستمع اليه يقول: «واما الاسماء المترادفة، فصالحة جداً لصناعة الشعر، وقد تصلح ايضاً لصناعة الخطابة. والشاعر يستعمل هذا الصنف لاسباب اخصها به استعمالها لتصحيح الوزن والقافية، مثل قوله: "وهند اتى من دونها النأي والبعد"»[1].

هذه بعض الاشارات التي اردنا ذكرها في حديثنا عن الشعر والخطابة. ولعل القارئ لا يحتاج إلى تنبيه بأن ما تم ذكره لا يتجاوز الاشارة، وان مواضيع الكتابين متنوعة ومتعددة بحيث يحتاج كل واحد منها إلى دراسة مستقلة، وانما هدفنا إلى اظهار بعض مناحي الجهد اللغوي الذي قام به ابن رشد. ولكن وكما سبق لنا القول في مقدمة هذا البحث، ان تميز ابن رشد عن أرسطو وبقية الشراح الارسطيين يكمن في التأويل، وانه من البين في ذاته ان التأويل هو المجال الذي يظهر فيه الموقف اللغوي والفلسفي اللغوي على السواء. ولكن قبل هذا نريد التوقف عند بعض الافكار الاساسية التي ناقشناها في الوجه التفسيري لابن رشد قبل ان نحلل الوجه التأويلي للفيلسوف.

ثالثاً ـ منهج التفسير

يقول ابن رشد في مقدمة **تلخيصه** لكتاب **السماع الطبيعي**: «ان قصدنا في هذا القول ان نعمد إلى كتب أرسطو، فنجرد منها الاقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه، اعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، ان كانت قليلة الاقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه. وانما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، ان كان قد ظهر للجميع انه اشد اقناعاً وأثبت حجة. وكان الذي حركنا إلى هذا: ان كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير ان يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده»[2].

يبيّن هذا النص المنهجي جملة من المسائل المنهجية التي يمكن اجمالها في النقاط الآتية:

١ ـ عملياً يجب ان نميز بين الجوامع والتلاخيص والتفاسير. الجوامع عمل شخصي قُصد من ورائه ذكر اهم القضايا التي فهمها من النص الارسطي، وفي التلاخيص يعمد في الغالب إلى تقسيم النص الارسطي إلى فقرات بعد قوله "قال" ثم يشرع

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢) ابن رشد، **تلخيص السماع الطبيعي**، ضمن **مجموعة ابن رشد**، حيدرآباد الدكن، ١٩٧٤، ص ٢.

في عرض افكار أرسطو بطريقته الخاصة، اما في التفاسير فيذكر النص الارسطي حرفياً، أو بالتدقيق كما هو مترجم إلى العربية. وعليه يمكن القول، بشكل عام، إنه اذا كان يعبِّر في التلاخيص بشكل حر، مُدخلاً شروحاته وايضاحاته الخاصة، مع تقديم امثلة من الثقافة العربية الاسلامية للتوضيح والتبيين، فانه في التفسير يذكر الفقرة المترجمة من النص، وبعدها يقوم بشرحها، منتقداً في بعض الاحيان آراء الشراح أو مستشهداً بها، وبذلك يصبح النص الارسطي واضحاً ومتميزاً عن الشروحات السابقة. وهذا كله عمل فكري يحتل فيه الجهد اللغوي مكانة مركزية.

وفي هذا السياق، طرح عبد الرحمن بدوي سؤالاً اساسياً، في نظرنا، لانه متعلق بما نحاول بحثه واثباته واعني بذلك الموقف اللغوي، وهذا السؤال هو: لماذا سمى ابن رشد النصوص الاصلية لأرسطو بالتفاسير؟ واجاب على ذلك بفكرة تستحق كذلك الاهتمام والتفكير. قال عبد الرحمن بدوي: «ان كلمة تفسير، من دون شك، جاءت من العلوم الدينية»[1]. وانه اذا ما صحت هذه النسبة من الناحيتين التاريخية والمعرفية، وهو ما سنعمل على تحقيقه لاحقاً، فإن المشترك المنهجي بين التفسير والتأويل يكون وارداً، بل ومؤسساً.

٢ ـ ان جميع النصوص الارسطية التي اطلع عليها ابن ارشد، وجميع نسخ الشروحات التي رجع اليها أو اعتمدها، كانت باللغة العربية. فهناك اجماع من طرف الدارسين على ان ما قام به ابن رشد من تلاخيص وشروحات وتفاسير كان مكتوباً باللغة العربية، وان ابن رشد لم يكن على معرفة باللغة اليونانية. ولذا فان النسخ التي اعتمدها هي النسخ المترجمة إلى اللغة العربية ، من هنا نستطيع القول واستناداً إلى إحدى الاطروحات اللسانية ، إن معرفة ابن رشد بالنص الارسطي كانت محكومة بقانون اللغة العربية، وان المسائل التي عالجها تطلبت منه طرح اللغة. من ذلك على سبيل المثال معاني المنطق والفاظه، قد اتبع فيها اسلوب الذكر على جهة اللسان مميزاً بين "اللسان العربي" و"اللسان اليوناني" و"سائر الألسنة" أو "الألسنة المتعاقبة". مما يعني ان ابن رشد وان لم يكن على معرفة بسائر الالسن وخاصة اللسان اليوناني، الا انه على وعي بالفروقات بين الالسن وخاصة ما تعلق باللسان العربي، وهي احد المهام الموكلة إليه ضمن مشروع «رفع القلق عن عبارة أرسطو».

اتخذ هذا القلق اللغوي مظاهر عديدة منها : القلق الصرفي الناتج عن الصيغ

---

(١) Abderrahmen Badaoui, «Averroès face au texte qu'il commente», in: *Multiple Averroès*, op. cit., p. 85.

الصرفية اليونانية، والقلق النحوي الناتج عن اقحام ادوات والفاظ مختلفة في الجملة، وقلق ناتج عن غموض الاغراض الناجم عن ركاكة التعابير التي تؤثر على مستوى التبليغ، والغموض الخاص بالمجال التداولي للقارئ العربي. إن كل هذه الصعوبات اللغوية ـ التي حللناها في الصفحات السابقة ـ حاول ابن رشد ومن خلال عمليتي التلخيص والتفسير مجابهتها وتجاوزها، أو بتعبير آخر حاول رفع القلق عن المصطلح والجملة من النص المترجم. وهكذا وكما يقول طه عبد الرحمن، فلقد «تتبع النص جملة جملة ونقله نقلاً إلى حد ان ما يلخصه يظهر بمظهر ترجمة من درجة اسلم... [وبذلك يكون التلخيص] من مناهج مواجهة النص المترجم... ولانه كان يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية وتقريبها من العربية السليمة ، فانه لم يكن يميز بين كلامه ومقال أرسطو، ويكتفي بأن يفتتح التلخيص بعبارة "قال أرسطو" ويواصل كلامه دونما اشارة إلى نهاية مقالة أرسطو»[1]. ولقد تمت عملية التقويم اللغوي من خلال عمليات اساسية منها ما تعلق بالمصطلح وصياغات الجمل وأخرى باستبدال الامثلة والاسماء اليونانية بالاسماء والامثلة العربية.

٣ ـ تميز شرح وتفسير ابن رشد بالعرض التاريخي والنقدي. وهكذا نجد وفي اكثر من نص، نقداً لشراح أرسطو اليونانيين والعرب؛ وهذا النقد اتخذ في الغالب ثلاثة وجوه هي: نقد عن طريق المقارنة مع مختلف الترجمات للنص الواحد، ونقد بالاشارة إلى الاخطاء الواردة في نص الترجمة كقوله "انخرم النص" و"انخرم منها مواضع"، ونقد عن طريق تصحيح مواضع الخلل التي لا تستقيم والفهم العام[2].

٤ ـ من الناحية النظرية، يمكن الوقوف على عدة وجوه للتلخيص والتفسير، ومن هذه الوجوه الاساسية ما ذكره حسن حنفي من ان التفسير لا يعني: «تفسير لفظ بآخر أو عبارة باخرى، بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثم الاستشهاد بأرسطو»[3]. مما يعني ان البناء العقلي هو الذي يهم ابن رشد. وهو ما تؤكده اشاراته المختلفة أخطاء أرسطو والشرّاح على السواء.

---

(١) طه عبد الرحمن: «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن اعمال: **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ١٩٦.

(٢) Badaoui, «Averroès face au texte qu'il commente», op. cit., p. 87.

(٣) حسن حنفي، «ابن رشد شارحاً أرسطو»، ضمن اعمال **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، مرجع سابق، ص ٦٠.

٥ ـ من الناحية المنهجية، تميزت طريقة ابن رشد في الشرح والتفسير بالكلية والمقارنة والوحدة، بحيث «يبدأ ببيان الغرض الكلي من كل مقالة، فما يهمه هو القصد الكلي وليس العبارات الجزئية والالفاظ المتناثرة. وقد يبدأ البيان عن هذا الغرض الكلي في أول مقالة، وقد يظهر في آخره»[١]. وعلى هذا الأساس وضع ابن رشد «نصب عينه وحدة عمل أرسطو ووحدة مذهبه، سواء كان في السماع الطبيعي أو فيما بعد الطبيعة أو في المنطق... و[كان] يحيل إلى ما ذكره سالفاً أو إلى ما سيذكره لاحقاً، مما يدل على ان المذهب لم يكن غائباً عن ذهنه وهو يشرح الاجزاء»[٢].

٦ ـ لم يكن التلخيص والشرح والتفسير هدفاً في ذاته، بل كان من اجل التأسيس للتأويل البرهاني، وهذا ما نريد ان نبينه في النقطة التالية من هذا الفصل.

رابعاً ـ من التفسير إلى التأويل

نريد ان نتوقف في المستوى الرابع من هذا البحث عند مفهوم التأويل عند ابن رشد. فما هو التأويل عند ابن رشد وما علاقته بالغزالي بشكل خاص؟

نقرأ في كتاب **الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة** اهمية مساهمة الغزالي في التأويل وذلك في سياق حديث ابن رشد عما سماه بقانون التأويل، قائلاً: «والقانون ـ وهو اقرب اليّ في هذا النظر ـ هو ما سلكه ابوحامد الغزالي في كتاب **التفرقة** وذلك بأن يعرف هذا الصنف (من الناس) ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه ابو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي. فاذا وقعت المسألة نُظر أي هذه الوجودات الاربع هي اقنع عند الصنف الذي استحال عندهم ان يكون الذي عنيّ به هو الوجود الذاتي، اعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنهم امكان وجوده»[٣].

لاحظ ابن رشد على قانون الغزالي انه «لم يفصّل الامر في ذلك مثل ان يكون الموضع يعرف منه الامران جميعاً بعلم بعيد، اعني كونه مثالاً ولماذا هو مثال، فيكون هناك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال، وتلك الشبهة باطلة. فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل، كما عرّفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٣) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة**، تقديم محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، صص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

عرض فيها هذا الامر للمتكلمين، اعني الاشعرية والمعتزلة»[١].

ليس سهلاً مناقشة العلاقة المعقدة بين ابن رشد والغزالي. الا انه من المهم في سياق بحثنا الاشارة إلى مساهمة الغزالي في التأويل واهميتها عند ابن رشد، وان كان يختلف ابن رشد مع الغزالي في نقطة اساسية هي «سبيل المعرفة. حيث ان ابن رشد لا يعترف بالطريقة الحدسية المباشرة وبالاحرى الذوقية أو الالهامية اللدنية لانها في نظره من الشواذ في طبائع البشر. ورغم انها طريقة لا تُنكر شرعاً وعقلاً، فان اغلبية الناس محرومون منها، بينما العقل والعلم الصحيح طريق متوفر لكل من استند اليه واجتهد فيه من بني الانسانية جمعاء»[٢].

ان كلمة "تأويل" التي تعني عموماً الشرح والتفسير، وتعني خصوصاً اظهار باطن العبارة الذي لا يظهر من اللفظ، اصبح لها عند ابن رشد مفهوم آخر، اذ كانت تعني «الفلسفة والبرهان واليقين والعلم الحق. فليس التأويل مجرد اعطاء معنى لأي مثال أو رمز في القرآن، بل هو ما يتوصل اليه عن طريق البرهان الفلسفي. وبعبارة اخرى، «الفلسفة هي تأويل القرآن أي النص الديني، اذ هي تبحث عن الموجود كما رأينا، والنص الديني يبحث كذلك عن الموجود... وهذه النظرة نجدها عند مفكري الاسماعيلية الذين يجعلون كلمة "تأويل" مرادفة لكلمة "حكمة". والحكمة والتأويل يعنيان فلسفة العقيدة أو باطن الشريعة الذي ليس شيئاً آخر سوى الفلسفة التي يتحدث عنها ابن رشد»[٣].

من هنا فان ابن رشد في طرحه لمسألة التأويل، لا يقوم بعملية التوفيق. لان التوفيق يستلزم تقريب وجهتين مختلفتين حقيقة أو ظاهراً. فليس هناك تناقض بين الوجهة الدينية والوجهة الفلسفية في نظر ابن رشد... غير ان هذا التأويل الذي يوازي بين الفلسفة والحكمة والعلم الحق والذي يؤول بنا إلى حقائق الموجودات لا يتيسر لجميع الناس استخدامه، كما ان الفلسفة لايختص بها الا اهلها.

يفرق ابن رشد بين اللغة بمعناها المباشر وبين اللغة بمعناها المجازي؛ وهو في كلا الحالتين يعرف كيف يطبّق النشاط العقلي. فعندما نشرح المعنى المباشر لنص ما، فاننا عندئذ نقوم بعملية تسمى التفسير، مثلما نشرح نصوص أرسطو وأفلاطون

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢) عبد المجيد مزيان، «العقلانية الرشدية في علوم الشريعة»، **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢٩.

(٣) نجيب بلدي، «حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل»، **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، صص ٢٦١ ـ ٢٦٣.

وجالينوس وابن سينا. وعندما يلزم شرح المعنى المجازي لنص ما تسمى العملية المتحققة عندئذ تأويل. وهذا ما نقوم به في الشرح الادبي لاحد النصوص حيث يتعلق التفسير بمنطوق النص، ويتعلق التأويل بمفهومه أو بتعبير آخر بالافكار التي ظهرت على هذا النحو أو ذاك.

يقول ابن رشد: «ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف اصناف الكلام المجازي»[1].

ان هذا التأويل الذي يقوم على احترام قواعد اللغة العربية وبلاغتها، هو تأويل مشروع، ومن هنا تأكيد ابن رشد عليه قائلاً: «ونحن نقطع قطعاً ان كل ما ادى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، ان ذلك الظاهر هو يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول: ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان، الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه، وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب ان يشهد»[2].

والتأويل بهذه الكيفية، يتفق مع البرهان أو كما قال: «إنّا معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فان الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[3].

ويقوم التأويل البرهاني عند ابن رشد على قواعد اساسية لا تختلف في جوهرها عن القواعد المنهجية التي بيّناها في الشرح والتفسير، ومن هذه القواعد:

١ ـ الخطاب الديني على وفاق مع الخطاب الفلسفي، إما ظاهرياً أو عن طريق التأويل، ما دام التأويل برهاني.

٢ ـ القرآن يفسر بعضه بعضاً، مما يعني القول بوحدة النص أو بوحدة البنية المنطقية واللغوية للنص القرآني.

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣) المصدر نفسه، صص ٩٦ ـ ٩٧.

٣ ـ هناك ما يتأول وما لا يُتأول، وما لا يُتأول هو: الاقرار بالله والنبوات واليوم الآخر. اما ما عدا ذلك فيجوز تأويله، بمعنى هناك حدود ومبادئ يقوم عليها العمل الفلسفي والديني على السواء.

٤ ـ يجب احترام خصائص الاسلوب والبلاغة العربية.

٥ ـ ضرورة احترام الوحدة الداخلية للنص القرآني مع مرعاة مستويات المخاطب.

ان هذه الخصائص المنهجية العامة للتأويل وتلك الخصائص المنهجية للتفسير التي عرضناه في العنصر السابق، تسمح لنا باستخراج اهم المبادئ التي تشكل في نظرنا المشترك المنهجي بين التفسير والتأويل، والذي يمكن لنا إيجازه في النقاط الآتية:

١ ـ يبحث عن المعاني مجتمعة في الاصل، ثم يفصلها واحداً واحداً، ويبيّن خروج آحادها عن صلاح التعليل أو جادة الصواب، إلى ان يصل إلى حل واحد ينتقيه ليثبت بواسطته رأي أرسطو أو يفنده، أو يعدله، إلى حين قوله: «وبهذا تنحلّ الحيرة».

٢ ـ إلحاق الفرع بالاصل، توصلاً إلى الغاء الفوارق. ومنها طريقة الحذف والمقابلة حيث نراه يقابل بين رأي أرسطو وآراء شراحه، فيحذف منها البرهان الاضعف ليحتفظ بالاجدر والافضل. هذا ما فعله عند طرحه مثلاً مسألة وجوب كون المقدمات الكلية صادقة على الازمنة الثلاثة، رافضاً رأي الفارابي اخذ المقدمة الكلية بمعنى المقول على الكل فقط.

٣ ـ احياء الحوار والجدل بين أرسطو والمفسرين، والذي اكسبه ابن رشد زخماً جديداً من خلال تطويره المعاني والمصطلحات المستعملة عند كل منهم[1].

٤ ـ الاستنتاج في استلال القواعد والقوانين، إذ «بعد ان توصل ابن رشد إلى تفكيك النصوص الارسطية، وتجزئة افكارها، والتعليق عليها مفردة ومجموعة، مضيفاً الايضاحات ومعللاً بالبراهين، عاد ليجمع المؤتلف ويعيد صياغة النصوص في قوالب موحدة تخرجها من دوامة الآراء المتناقضة أو عن الغموض والإشكال. فنراه يجمع في نهاية كل فصل يعقده ما قد تبيّن لديه من براهين واثباتات، ويمهد بواسطة القواعد أو القوانين المستنة عنها ما قد ينطبق بالمماثلة على كل مسألة متشابهة»[2].

٥ ـ شمولية التحليل والاستنتاج: «هناك بين دفتي الشروحات عالم فكري جمع فيه ابن

---

(١) جيرار جهامي، ابن رشد: **الشارح الاكبر**. مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

رشد إفرازات خمسة عشر قرناً من المدارس والمذاهب والمعتقدات، في شتى مجالات ما أطلق عليه اسم أرسطو والأرسطية في العالمين العربي والغربي، اليوناني واللاتيني، عدا عن إلماحه إلى الترجمة والمترجمين الذين عولّ على نصوصهم لا سيما في مجال ما بعد الطبيعة»[١].

٦ ـ الأهمية البالغة للغة، من حيث المكانة والوظيفة. وقد صنّف ابن رشد، كما هو معلوم، كتاباً في اللغة سماه **الضروري في النحو**»[٢].

٧ ـ أهمية النظرة الكلية للنص الديني.

٨ ـ أهمية النظرة النقدية للنص.

٩ ـ أهمية النظرة التاريخية للنص.

١٠ ـ أهمية النظرة البرهانية للنص.

من هنا نستطيع القول إن جديد اللغة عند ابن رشد لا يتمثل في الإجابة عن تلك الأسئلة التقليدية التي طرحها من سبقه من الفلاسفة، وإنما جديده هو في لغته الشارحة ومنهجه في الشرح والتأويل. وان تلك المبادئ، على عموميتها، تسمح لنا من جهة بالقول إن مكانة اللغة في تحليل النص المفسّر أو المؤوّل مكانة اساسية، ومن جهة اخرى تؤدي إلى طرح سؤال، سبق للعديد من الدارسين العرب ان طرحوه، وهو التساؤل عن مدى مساهمة ابن رشد في التأويلية الفلسفية والقيمة التاريخية والفلسفية لهذه المساهمة؟

اذا كانت تلك المبادئ النظرية والمنهجية ـ اقصد الكلية والوحدة الداخلية والنظرة التاريخية والنقدية ـ لا تشكل مبادئ كافية لإقامة تأويلية فلسفية، فإن استحضار بعض الافكار الواردة في نص **تلخيص الشعر وتلخيص الخطابة** يجعل من طرح مسألة التأسيس والمساهمة التاريخية في التأويلية الفلسفية ضمن أو خارج النظرية الارسطية مسألة اساسية في نظرنا، وخاصة اذا ما تمعنا في الغرض من تلخيص ابن رشد لكتاب الشعر، حيث يقول: «انه تلخيص ما في كتاب أرسطو طاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الامم أو للاكثر، اذ كثير مما فيه هي قوانين كلية خاصة بأشعارهم وعاداتهم»[٣].

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) ينظر في هذا السياق دراسة: محمد عابد الجابري، «ابن رشد واعادة بناء النحو العربي»، في: **فكر ونقد**، العدد ٤٩.

(٣) ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

هناك خلاف عند الباحثين في تقييم وتقدير ما قدمه ابن رشد في مسألة التأويل والتفسير. فمنهم من يرى انه اسس نظرية في التأويل ومنهم من يرى ان ابن رشد ظاهري خالص ينكر التأويل، ومنهم من يرى محدودية التأويل عند ابن رشد. فمثلاً ترى مني ابو سنة ان ابن رشد يعد "رائد ومؤسس للهرمينوطيقا استناداً إلى نظريته في التأويل المجازي. فبفضل هذه النظرية الف ابن رشد بين اللغة والمضمون في تأويل النصوص الدينية في اطار البرهان العقلي. وبفضلها ايضاً كان التمهيد لعصر التنوير الأوروبي بعد ستمائة عام من موت ابن رشد. ومن هذه الزاوية تجاوز ابن رشد المعنى الحسي أو الحرفي للنصوص الدينية وذلك باعطاء الأولوية للفهم والتأويل لمثل هذه النصوص على اساس ما تنطوي عليه من مجاز واستعارة"[1]. الا ان الباحثة تشير إلى عوامل تاريخية ومعرفية اعاقت تطور النظرية التأويلية عند ابن رشد.

وقريب من هذه النظرة يقول الحبيب الفقي ما نصه: «لكن التأويل عند ابن رشد، كما سنرى فيما بعد، لا ينحصر فقط في منهج يخرج النص من غموضه ومعارضته للعقل، إلى الوضوح والتناغم. بل التأويل عنده اصبح فلسفة وحكمة ورسوخاً في العلم»[2]. كما يقول باحث آخر ما نصه: «يمثل موقف ابن رشد موقف كل فلاسفة الاسلام (من قضية التأويل) ان لم نقل إنه صاغ نظرية عامة للتأويل سماها "قانون التأويل"»[3].

وعلى العكس من هذا الرأي بل وعلى نقيضه، يرى حسن حنفي ان ابن رشد ظاهري. يقول حنفي: «والحقيقة ان ابن رشد ظاهري الاتجاه، يلجأ إلى ظاهر النص كمعيار لصدق المعنى، ويقيس تأويلات المتكلمين، اشاعرة ومعتزلة، على ظاهر النص، بالرغم من نقده للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة لأنها تنكر التأويل فتقع في التجسيم»[4]. كما يقول في مكان آخر: «لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد من ناحية

---

(١) مني ابوسنة، «ابن رشد مؤسس الهرمينوطيقا». في: **ابن رشد والتنوير**، تحرير مراد وهبة ومني ابوسنة. تقديم بطرس غالي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة/ الكويت، دار قرطاس للنشر، (د. ت)، ص ٨٦.

(٢) الحبيب الفقي، «التأويل في الفكر العقلاني وموقف ابن رشد». **المجلة العربية للثقافة**. مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٣) محمد الكتاني، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الاسلامي** (في الفكر القديم). الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ٥٧٣.

(٤) حسن حنفي، ابن رشد بين "الاشعرية والظاهرية". ضمن: كتاب تذكاري عن ابن رشد صادر عن جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية في بيروت، المعهد العالي للدراسات الاسلامية، ص ٤.

وداود الظاهري وابن حزم من ناحية اخرى. الثلاثة من اهل الظاهر في الاندلس، تقية من سطوة الفقهاء أو استناداً إلى سلطة الشرع وهو مصدر السلطة عند الموحدين». وعلى الرغم من تأكيد ابن رشد على التأويل، وبالرغم من قوله بقانون التأويل، الا ان حسن حنفي يرى ان «المدقق في جوهره يرى ان قصده هو استبعاد التأويل... [إلى ان يقول] والحقيقة ان المحلل لقانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه اكثر منه مؤولاً»[1]. كما يعمم هذا الرأي، الرأي الظاهري، حتى على تفسير أرسطو، يقول: «ويرجع خطأ شرّاح أرسطو، يونانيين أولاً ومسلمين ثانياً، إلى خروجهم على ظاهر نص أرسطو القادر على تخليص أرسطو من سوء تأويل الشرّاح. لا يفسّر أرسطو الا بأرسطو، بالعودة إلى اقواله من اجل تخليصه من براثن الشرّاح مثل تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. واذا اختلف الشرّاح حول المعنى يؤخذ اقرب المعاني إلى اللفظ واكثرها تطابقاً مع النص»[2].

على ان ما يقوله حسن حنفي يجب، في نظرنا، ان يُقارن مع ما قاله في بحثه حول "ابن رشد شارحاً أرسطو» وان نفهم التغيرات الحاصلة في فكر هذا المفكر العربي ونقارنه بدراسات محمد عابد الجابري ومحمد أركون ومواقف السلفية على العموم، لكي نفهم موقفه الجديد من ابن رشد، الذي سماه بـ"موقف الاشتباه"، ونلخصه في هذا النص: "ابن رشد فيلسوف اشتباه يجمع بين النقيضين في آن واحد، ويحقق المطلبين الرئيسيين في كل نسق فلسفي: المثال والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، وهو ما حاوله أرسطو والفارابي قديماً، وهيجل وهوسرل وبرجسون حديثاً. هذا التوتر داخل كل نسق فلسفي هو احد اسباب بقائه في التاريخ، وتعدد القراءات له»[3].

إنها قراءة اخرى، فكيف نفهمها ضمن قراءاته السابقة وفي ظل القراءات القائمة حول ابن رشد ـ كما قلنا ـ وخاصة قراءة الجابري الذي يرى ان «ليس هناك اجماع على ما يجب ان يحمل على ظاهره من النصوص الدينية ولا على ما يجب تأويله، وليس من السهل قيام مثل هذا الاجماع فهو من الأمور المتعذرة الممتنعة، ولذلك فلا معنى للقول بـ"خرق الاجماع في التأويل"، خصوصاً وأن الاجماع في المسائل النظرية الكلامية والفلسفية لا يتقرر بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في مسائل العبادات. واذن فلا موجب للتكفير "بخرق الاجماع في التأويل" اذ ليس هناك اجماع في التأويل، وانما هو

(١) المرجع نفسه، ص ٦.
(٢) المرجع نفسه، ص ١١.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

الاجتهاد في طلب الحق والاختلاف حول ما يؤوّل وما لايؤول ونوع التأويل[1].

أما أركون، فله وجهة نظر مختلفة وذلك في سياق حديثه عن العلاقة بين ما يسميه بالعقل الديني ـ الايديولوجي والعقل النقدي الحر، وكذلك في محاولته اظهار مساهمة ابن رشد مقارنة بفلاسفة التنوير، حيث يقول: "إذ اقول ذلك فإنني لا أتجاهل مساهمة ابن رشد في صياغة النظرية العامة لتأويل النصوص المقدسة. ولكن هذه النظرية لم تكن عقلانية، أو لم تكن مستقلة عقلانياً بالكامل. فنحن لا نستطيع انكار خضوعها، في نهاية المطاف، لمعطى الوحي، أي أولوية الوحي على العقل. ولا نستطيع ان نلومها على ذلك لأن هذا الموقف كان مستحيلاً تخطيه في القرون الوسطى مهما كانت عبقرية المفكر أو الفيلسوف. فالجميع كانوا يتنفسون داخل ما يمكن ان ندعوه بالفضاء العقلي القروسطي"[2].

إن هذه الآراء، على اختلافها من قضية التأويل والتفسير عند ابن رشد، وكذلك ما حاولنا بسطه في متن هذا البحث، نطرح اشكالية ومكانة ومنزلة اللغة والتأويل عند ابن رشد. ونعتقد انه بدراستها وتحليلها وبيان حدودها والعمل على تطويرها، قد نتمكن من تجديد الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر.

---

(١) محمد عابد الجابري، مقدمة تحليلية لكتاب **فصل المقال**، مصدر سابق، صص ٦٣، ٦٤.

(٢) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟** ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، هامش صفحة ٢٥٠.

الفصل الثالث

اللغة في تاريخ الفلسفة: إرنست كاسيرر

غالباً ما يتم حصر وتحديد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، ولا سيما في الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية،و ذلك لاسباب ذاتية متعلقة بالصراع القائم بين الفلسفة الأوروبية القارية والفلسفة الانجلوسكسونية. ولقد نقل مشايعو الفلسفة التحليلية في الفكر العربي المعاصر هذه الواقعة من دون تمحيص أو نقد، في حين ان الدراسة التاريخية لهذه المسألة تبين بجلاء ان الإشكالية اللغوية في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قد ظهرت مع نيتشه، ولاحقاً مع هيدغر.

فقد حوّل نيتشه البحث إلى بحث في اللغة، وبيَّن ذلك ميشيل فوكو في كتابه **الكلمات والاشياء** مؤكداً على ان نيتشه هو «أول من قرّب المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة»[1]. وانه مع ملارميه قد دفعا الفكر الحديث والمعاصر "نحو اللغة بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة والعصية، فينحصر الآن كل فضولنا الفكري في السؤال التالي: ما هي اللغة، وكيف (ينبغي) الالتفاف حولها لإظهارها بذاتها وبكمالها؟»[2].

وتقدم هيدغر بإحدى هذه الأجوبة، وذلك عندما أعطى اللغة طابعاً انطولوجياً، وذهب إلى القول في محاضراته عن "ماهية اللغة" إلى ان «ماهية اللغة هي لغة الماهية»، لانها تزودنا بالدليل الأول على ماهية اللغة، استناداً إلى ان التفكير في الوجود

(١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة من الاساتذة، مراجعة مطاع صفدي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

معناه الانشغال «بماهية اللغة»[١]. ومن هنا طرح هيدغر منظوره الانطولوجي للغة، الذي سيوازي المنظور الوضعي للغة، رغم التباين والتنافس والصراع القائم بينهم، كما سنبيّن ذلك في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

ان هذا المنظور الوجودي للغة، سيكون احد محاور اللقاء الثاني الفرنسي ـ الألماني الذي عقد بتاريخ ١٧ آذار/ مارس ١٩٢٩، في دافوس بسويسرا، وكان موضوعه «ما هو الانسان؟»، وحضرته شخصيات علمية وثقافية مرموقة، أبرزهم الفيلسوف الالماني مارتن هيدغر الذي اعلن الحرب على الفكر التنويري وعلى ممثل الفلسفة الكانطية الجديدة، الفيلسوف إرنست كاسيرر[٢].

بدأت المواجهة حول موضوع تأويل كانط للزمن، ثم ما لبثت ان اتسعت لتشمل تراث كانط والتنوير، بعدها كشف هيدغر عن مقاصده وذلك عندما قام بتوزيع نص محاضرته التي اكد فيها على ضرورة هدم zerstorung destruction اسس الميتافيزيقا الغربية ممثلة بالعقل والفكر والمنطق. في حين حاول كاسيرر أن يدافع عن ضرورة إجراء نقد شامل للميراث الكانطية، بحيث لا يقتصر الطرح فيه على مشكلة المعرفة، بل ينفتح على بُعد جديد هو نظرية الثقافة، باعتبارها نقداً للثقافة[٣]، وتحويل "نقد العقل لكانط" إلى نوع من الكانطية الفلسفية باسم «فلسفة الاشكال الرمزية، أو فلسفة متعالية للثقافة»[٤].

و ترتب على هذا اللقاء، أو بالأصح المواجهة، بين فيلسوف متألق وأستاذ جامعي مغمور في ذلك الوقت، بلورة معالم أساسية للفلسفة المعاصرة، لان هذا اللقاء طرح طبيعة ووظيفة العقل، كما طرح موضوع اللغة، ونوع المقاربة الواجب اعتمادها. فهل يجب اعتماد الطرح الانطولوجي أو الوجودي الذي تزعمه هيدغر وما زال يمثله تيار الفلسفة اللغوية، ام يجب الأخذ بالجانب الرمزي والوظيفي للغة كما طرحه كاسيرر وما زالت تدافع عنه نظريات مختلفة في فلسفة اللغة؟[٥]

---

(١) صفاء عبد السلام جعفر، **المفهوم الانطولوجي للغة عند هيدغر**، منشورات جامعة الاسكندرية، (د.ت)، ص ١٠.

(٢) Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XX siècle*, Seuil, Paris, 2000, p. 108.

(٣) *Ibid.*

(٤) Christian Krijnen, «Le sens de l'être. Heidegger et le neokantisme», in *Methodos*, n° 3, 2003.

(٥) Pierre Aubenque, *Ernest Cassirer, Martin Heidegger, Debat sur le Kantisme et la philosophie - Davos, Mars 1929, et autre textes*, Paris, Bouchesne, 1972, p. 29.

أولاً ـ إرنست كاسيرر في سياق الكانطية الجديدة

تعد الكانطية الجديدة من اهم التيارات الفلسفية المعاصرة، التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ولقد بيّن الملامح العامة لهذه الفلسفة، احد مؤسسيها الا وهو إرنست كاسيرر في مقالة له في **الموسوعة البريطانية**، وكذلك في حديثه، أو بالاصح، في سجاله مع هيدغر في مؤتمر دافوس.

تتميز الكانطية الجديدة بمحاولتها تطبيق المنهج الكانطي على قضايا المعرفة والقيم، وتتشكل من تيارين كبيرين، تيار مدرسة بادن الذي يتزعمه ريكرت، استاذ هيدغر، وويندلبود ولاسك، ويهتم هذا التيار بشكل عام بمسائل القيم. وهناك تيار آخر، هو تيار مدرسة مربورغ ويتزعمه كوهين وناتورب وكاسيرر. ويهتم هذا التيار عموماً بمشكلة نظرية المعرفة، وفكرة النظام المرتبطة بالمنهج المتعالي، ومحاولة ربط المنهج بكل الوقائع الثقافية للعلوم وللثقافة على حد سواء[1].

ظهرت الكانطية الجديدة تحت تأثير اعمال كوهين النقدية حول كانط، وتبعه في هذا المنحى النقدي بول ناتورب (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤) في كتابه **الاسس المنطقية للعلوم الدقيقة عام ١٩١٠**، ولحق بهما ارنست كاسيرر الذي يعدّ بحق فيلسوف الكانطية الجديدة، لانه لم يتوقف عند تفسير الميراث الكانطي بل تعداه إلى تأسيس فلسفة اصبحت تعرف بفلسفة الاشكال الرمزية.

أجل، إن الفيلسوف الألماني ارنست كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) Ernest Cassirer من الفلاسفة الذين أسسوا عام ١٩٢٣ فلسفة للثقافة، تعرف بفلسفة الأشكال الرمزية La philosophie des formes symboliques. بدا كاسيرر حياته الفلسفية شارحاً لفلسفة كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وخاصة نظريته المعرفية على ضوء المنجزات العلمية الحديثة، ومنها على وجه التحديد النظرية النسبية التي خصها بدراسة مستقلة، توصل فيها إلى ان النموذج الإرشادي العلمي Paradigme، لا يكفي للتعبير عن كل متغيرات الواقع، وخاصة ما تعلق بالأشكال الرمزية التي تكشف عنها الثقافة، ومنها على وجه التحديد اللغة والدين والأسطورة والفن، لان هذه الأشكال تمثل فهماً مختلفاً ومغايراً للواقع.

يرى كاسيرر مثل كانط، أن العالم الموضوعي يتشكل عندما تطبّق مقولات عقلية على متغيرات واقعية، فبواسطة المقولات نستطيع ادراك المتنوع والمتعدد. على انه يختلف مع استاذه في نقطتين: الأولى انه يرى أن المقولات متغيرة وليست ثابتة، كما يرى انها تطبّق على مواضيع مختلفة، ذلك ما يؤكده تطور العلوم في القرن التاسع عشر.

---

(١) Massimo Ferrari, *L'école de Marbourg*. Cerf. Paris, 1998, p. v.

لقد كان كانط يرى أن الرياضيات والفيزياء قد بلغت في زمنه مرحلة الانجاز والاكتمال، وانها لن تعرف تغيرات اساسية أو جوهرية. لكن ما حصل في القرن التاسع عشر هو ظهور الهندسات اللااقليدية بزعامة ريمان ولوباتشوفسكي واكتشاف النظرية النسبية المختلفة عن نظرية نيوتن في اجزاء اساسية.

كما أن اللغة والدين والاسطورة، أو بعبارة موجزة: مظاهر الثقافة عموماً، لم تكن موضع دراسة علمية في زمن كانط. الا انها اصبحت منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، موضع دراسة وبحث باسم العلوم الإنسانية أو الاجتماعية. من هنا يمكن وصف مشروع كاسيرر كامتداد للمشروع الكانطي في مجال الثقافة، وانه لا يقتصر على المعرفة العلمية، وذلك بغرض وضع المبادئ العامة التي تنظم الفكر الانساني عامة[1].

فما هي الاسس التي تقوم عليها العلوم الانسانية؟ كيف يمكن مواجهة ازمة الثقافة التي يهيمن عليها العلم الطبيعي وطرائق العلوم الدقيقة؟ قدم كاسيرر جواباً شاملاً لهذه الاشكالية في كتابه **فلسفة الاشكال الرمزية** واعماله الفلسفية الاخرى.

و تظهر بعض ملامح جوابه في اعتماده على قاعدة اساسية في فهم الثقافة مؤداها أن الثقافة هي كل ما ينتزع من الطبيعة، وأن الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحكم في اللغة، معتمداً في ذلك على اعمال اللغوي الالماني المؤسس لعلم اللغة الحديثة: همبولت، الذي كان تلميذاً لهردر وكانط على السواء واستطاع أن يبرهن أن اللغة «وظيفة وليست أثراً»[2].

كما بيّن أن اللغة هي التي تشكل العالم المشترك للأفراد والجماعات، وأن ادراك العالم الخارجي لا يتم الا بواسطتها؛ وانها احد الاشكال الرمزية الاساسية، وأن العلم ليس الا نمطاً من التنظيم ومرحلة من مراحل النظم الرمزية. واعتماداً على الدراسات الحيوية وخاصة اعمال إكسكول Uexkull التي تقوم على التمييز بين الحيوان والانسان بواسطة الوعي الغائي، أو بالدقة البنية النهائية أو الغائية للوعي، الذي يمكّننا من فهم رد فعل الحيوان وفعل الانسان، فإن الوظيفة الاساسية للانسان هي الوظيفة الرمزية التي هي اساس عالم الثقافة في مقابل عالم الطبيعة.

ولتجلية مفهومه للغة وعلاقتها بالرمز، فاننا سنقوم بتحليل جانبين: يتمثل الجانب

---

(1) *Encyclopedia Encarta de Microsoft*, «Ernst Cassirer».1997 - 2004.

(2) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, trad. par Jean Carro avec la collaboration de Jol Gubert, Cerf. Paris. 1991, p. 90.

الأول في دراسة كاسيرر للغة في اطار تاريخ الفلسفة وعلم الغة، ويتمثل الجانب الثاني في مفهومه للغة وعلاقته بعلم اللغة وخاصة بهمبولت واللسانيات البنيوية.

ثانياً ـ اللغة في تاريخ الفلسفة[١]

ما يميز مقاربة اللغة عند كاسيرر هو دراسته للمشكلة اللغوية في إطار تاريخ الفلسفة وعلم اللغة ومجموع التطورات العلمية المختلفة. كما انه يبدأ باطروحة مؤداها ان «اللغة بطبيعتها مجازية غير قادرة على وصف الاشياء مباشرة، وتلجأ إلى الطرق غير المباشرة في الوصف وإلى الالفاظ الغامضة والملتبسة»[٢]. ويستدل على ذلك بالتاريخ البعيد للإنسانية، بادئاً بالحياة البدائية حيث يرى ان الانسان في تلك المرحلة لم يكن يفصل بين الطبيعة والمجتمع، بل كانا يشكلان كلاً واحداً، حيث كانت الطبيعة تمثل مجتمعاً كبيراً، مجتمع الحياة. وعليه نستطيع ان نفهم بيسر الاستعمال والوظيفة الخاصة للكلمات السحرية[٣].

وعندما بدأ الانسان يعرف أن الطبيعة لا تفهم لغته، وأن اللغة السحرية لا تؤدي دورها، عندها واجه أزمة في حياته الفكرية شكلت منعطفاً آخلاقياً وعلمياً، ودفعت به إلى إيجاد تفسير آخر للطبيعة، لأن الكلمة السحرية اصبحت بائسة، ولان الأساطير لم تعد بمقدورها تفسير الطبيعة. وكنتيجة مباشرة لهذه الازمة المعرفية والاحباط الأخلاقي، بدأ الانسان يستكشف العلاقة المعقدة بين اللغة والواقع، بطريقة جديدة.

لم تعد الكلمات تحمل سلطة عجائبية أو سحرية، ولم يعد لها تأثير مباشر على الطبيعة أو ما بعد الطبيعة؛ اللغة لا تستطيع تغيير طبيعة الاشياء، ولم تعد لها صفة فيزياتية وانما صفة منطقية. وبالتالي فإنه اذا كانت الكلمة من وجهة النظر الفيزيائية ضعيفة غير قادرة، فانها من الوجهة المنطقية قوية، ومرفوعة إلى قوة عليا اطلق عليها الفكر اليوناني اسم القانون أو "اللوغوس"[٤].

نعم، لقد بدا هذا التحول مع الفلسفة اليونانية، وكان هيراقليطس أول فيلسوف بيّن أن المبدأ أو القانون أو اللوغوس هو الذي يحكم الكون أو العالم، وان ملكة الكلام في عالم الانسان تحتل مكانة مركزية. وبالتالي لم تعد للكلمة سلطتها السحرية وانما لها

---

(١) هناك دراسات عديدة حول مساهمة الفلاسفة في موضوع اللغة، ولعل دراسة فريدريك ناف خير مثال على ذلك، ينظر: *Le langage. Une approche philosophique*, Bordas, Paris, 1993.

(٢) Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit, Paris, 1975, p. 159.

(٣) *Ibid.*, pp. 160 - 161.

(٤) *Ibid.*, p. 160.

وظيفة دلالية رمزية، وهكذا انتقلت الفلسفة اليونانية من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة اللغة[1].

لكن هذه الفلسفة ستواجه من جديد مشكلة لغوية، لا تزال قائمة إلى ايامنا هذه، وتتمثل هذه المشكلة في "الشكالية الدلالة"، ولا يزال اللسانيون وعلماء النفس والفلاسفة يمتلكون آراء مختلفة في الموضوع، ولم تتمكن الفلسفة القديمة أو الحديثة من طرح مختلف جوانب هذا الموضوع الشائك. ولم تتقدم الفلسفة الا بحل مفاده أنه من غير علاقة هوية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، فإن فعل المعرفة لا يمكن تفسيره. لقد قالت بهذا المبدأ مختلف التيارات الفلسفية سواء أكانت مثالية أم واقعية، طبعاً مع اختلافهما في تطبيق هذا المبدأ.

فمثلاً، يرى برمينيدس ان اللغة والفكر لا يمكن فصلهما عن بعضهما بعضاً، وانهما شيء واحد، وقال أنباذوقليس ما معناه: اننا نفهم الارض بالارض والماء بالماء والهواء نعرفه بالهواء وبالحب نعرف الحب والكره بالكره المؤلم. ولذلك تساءل كاسيرر ضمن هذا السياق عن معنى الدلالة في هذه النظرية الدلالية؟

تفسر الدلالة بحدود أو بألفاظ الكينونة والوجود والجوهر. وهي مقولات عامة تجمع بين الحقيقي والواقعي. فالكلمة لا يمكن أن يكون لها معنى أو دلالة ما لم تكن هناك هوية أو علاقة هوية بين شيئين. فالعلاقة بين الرمز والشيء يجب أن تكون علاقة طبيعية وليست علاقة اتفاقية أو اصطلاحية. فمن دون هذه العلاقة الطبيعية بين الكلمات والاشياء، فإن الكلمات اللغوية لا يمكن أن تؤدي دورها.

ولكن، من المعلوم أن هذه النظرية قد تم نقدها أو الاعتراض عليها من قبل افلاطون وذلك عندما طرح سؤالاً اساسياً وهو: لماذا نعبّر بشكل خاطئ؟ ذلك ما بيّنه في **محاورة كراتيل**. وفي تقدير كاسيرر، فإن فقه اللغة وتحديداً "علم الاشتقاق"، يمكنه أن يمدنا بالاصل وجذر المفردات اللغوية وكيفية استعمالاتها أو اشكال استعمالها المختلفة، وبالتالي الوقوف عند مختلف الانحرافات والاخطاء التي حلت بالكلمات. أي يجب العودة إلى اصل الكلمات وما يجمعها بالاشياء[2].

ورغم سيادة النظرية الطبيعية في اللغة لفترة زمنية طويلة، الا ان معارضتها كانت قديمة. يظهر ذلك عند الحركة السوفسطائية، ذلك أن قادة هذه الحركة رفضوا فكرة وجود قانون عام أو كلمة عامة أو لوغوس كلي، كما ذهب إلى ذلك استاذهم الروحي هراقليطس الذي اعتبر اللوغوس بمثابة مبدأ ميتافيزيقي شامل وكلي. وبذلك قلبت

(1) *Ibid.*, p. 162.

(2) *Ibid.*, p. 164.

الحركة السوفسطائية موضوع الفلسفة من الميتافيزيقا إلى الانتروبولوجيا، ومن العالم إلى الانسان، وتحول موضوع الانسان إلى موضوع مركزي في التفكير الفلسفي.

وحسب عبارة بروتاغوراس المشهورة، فإن الانسان هو مقياس كل شيء. وبالتالي لا جدوى من محاولة تفسير اللغة بالاعتماد على العالم. وهكذا عملت الحركة السوفسطائية على إيجاد نظرية في اللغة مهمتها سهلة وبسيطة، وقالوا إن على اللغة أن تعلمنا كيف نتحدث ونتخاطب وأن نفهم المجتمع والسياسة. لقد اصبحت اللغة وسيلة لغايات محددة، غايات عملية وملموسة. وتحولت بطريقة لافتة إلى سلاح من اقوى الاسلحة في المعارك السياسية. وادركوا منذ تلك اللحظة انه لا يمكن لأحد أن يلعب دوراً سياسياً من غير وسيلة اللغة.

ولهذا الغرض، أسسوا للغة معرفة جديدة، هي الخطابة، التي استحوذت على جل اهتماماتهم الفكرية والفلسفية. ففي تحديدهم للحكمة، نجد أن الخطابة تحتل موقعاً مركزياً. كما أن اي نقاش حول الحقيقة والصواب، لم يعد له قيمة، ما لم يرتبط بالكلمات وكيفية تأويلها. لان الكلمات لم تعد وظيفتها التعبير عن طبيعة الاشياء، ولا ان تبيّن الترابط بين الاشياء، وليس دورها وصف الوقائع وانما أن تبعث المشاعر في الانسان، وأن تهز العواطف لا أن تعبر عن الافكار البسيطة. مهمة اللغة من الان فصاعداً هي أن تدفع الناس إلى القيام ببعض الافعال. وهكذا، وكما يقول كاسيرر، نستطيع القول إن اللغة قد مرت من الحالة البدائية إلى الحضارة اليونانية، بثلاث مراحل اساسية هي المرحلة الأسطورية والميتافيزيقية والأداتية أو التداولية[1].

ورغم ذلك فإن هذه النظريات، على اختلافها، لم تجب عن اشكالية طبيعة اللغة، لان الكلمات هي عبارة عن تعابير إرادية وغير إرادية تستجيب للعواطف والمشاعر الانسانية، وأن الالفاظ عبارة عن حالات تعجب واستفهام. دافع عن هذه النظرية ديموقريطس الذي بيّن أن اللغة في اصلها مشاعر وعواطف، وعمّق هذا المنظور أبيقور. وسيكون لهذه النظرية تأثير على فلاسفة وعلماء القرن الثامن عشر وخاصة فيكو وروسو.

و هكذا ظهرت تفسيرات متعددة لنظرية التعبير، فقيل إن اللغة غريزة تظهر في اشكال الصراخ عند الحيوان والانسان، وتعبّر عن الخوف أو الألم أو الفرح. وتم اختزال موضوع الدلالة إلى موضوع الطبيعة، وبالتالي أصبحت مشكلة اللغة موضوعاً للفيزيولوجيا والبيولوجيا.

إلا انه لا يكفي اقامة علاقة بين اللغة الانسانية وبعض الوقائع، والاستعانة ببعض

---

(١) *Ibid.*, p. 166.

العلوم الطبيعية أو الانسانية لحل الاشكالية اللغوية. يجب، في نظر كاسيرر، تأسيس هذه العلاقة على مبادئ عامة. وكان من بين هذه المبادئ العامة، مبدأ قدّمته النظرية التطورية لداروين. لم يهتم بكتاب داروين **اصل الانواع** الفلاسفة والعلماء فقط، ولكن اهتم به بشكل خاص علماء اللغة؛ ومنهم أوغسطس شلايغل الذي ساند الطرح الطبيعي للغة كما بيّنه داروين. ومفاده أن بعض الاصوات والحركات التعبيرية املتها الحاجات البيولوجية؛ وأن استعمالها يخضع لقواعد بيولوجية محددة. وبذلك قدم معالم حل لمسألة اصل اللغة من منظور تجريبي وعلمي. ولم تعد اللغة، كما قال كاسيرر، «حالة داخل حالة وانما اصبحت معطى طبيعياً عاماً»[1].

الا أن هذه المقاربة الطبيعية، واجهتها صعوبة أو مشكلة معرفية. تمثّلت في ما يمكن وصفه، حسب المثال المعروف، بالشجرة التي تخفي الغابة. ذلك أن بنية اللغة هي التي تتطلب تفسيراً. وان تحليلاً لهذه البنية يُبيّن أن هناك فرقاً بين اللغة التعبيرية واللغة التفسيرية أو ما اصطلح عليه المناطقة واللغويون بالجمل الخبرية والجمل الإنشائية.

و لا يمكن وضع التعبير الخبري والانشائي في مستوى واحد ومنزلة واحدة. وحتى اذا قمنا بربطهما بيولوجياً، وقلنا إن هناك انتقالاً من مستوى إلى آخر، فإنه لا يمكن الغاء طابعهما المنطقي والبنيوي. وكما قال كاسيرر، فإننا «لا نملك دليلاً واحداً على أن الحيوان قد انتقل من اللغة التعبيرية إلى اللغة التفسيرية، وأن ما يسمى باللغة الحيوانية تبقى كلية لغة ذاتية تعكس مشاعر وعواطف وغرائز وانها لا تصف ابداً مواضيع أو وقائع أو اشياء»[2].

و نظراً لأهمية هذا التمييز بين لغة الحيوان ولغة الانسان، يحيل كاسيرر إلى العالم كوهلر الذي بيّن وظائف اللغة التعبيرية واللغة الوصفية، واضاف لها كارل بوبر مستوى ثالثاً هو المستوى الحجاجي أو البرهاني. كما سنبين ذلك في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

لم يكتف كاسيرر بالاحالة إلى كوهلر والى وظائف اللغة، للرد على النزعة التطورية. ولكن استند كذلك إلى التاريخ، ليشدد على أننا لا نملك أي شهادة تاريخية تثبت أن الانسان وحتى في فجر الحضارة قد استعمل اللغة على المستوى العاطفي أو الحركي فقط. فاذا ما اتبعنا المنهج التجريبي، فإننا مضطرون إلى استبعاد هذا الافتراض الذي لا يمكن الا اعتباره فكرة افتراضية غير يقينية بالمرة.

---

(١) *Ibid.*, p. 167.

(٢) *Ibid.*, p. 168

وفي محاولته للرد على التطوريين في موضوع أصل اللغة، عاد كاسيرر إلى بعض العلماء الذين حللوا هذا الموضوع بإسهاب ومنهم العالم اللغوي أوتو جاسبرسن الذي اقترح طريقة "جديدة" لمعالجة قضية أصل اللغة. فذهب إلى القول بأنه يجب علينا أن ننطلق من لغاتنا الحالية نحو التاريخ البعيد الذي تسمح به معطياتنا، حتى نفهم التحولات المختلفة التي تعرضت لها اللغة، لأن العقل الانساني لا يمكن أن يقبل نظرية الابداع من عدم.

و مؤدى هذه النظرية أن الاصوات التي كانت مجرد صرخات هي التي استعملت كاسمأء في البداية، أي تم الانتقال من الصوت إلى المعنى، وهذا ما تبيّنه بعض الاصوات والانغام الموسيقية.. ثم تحولت إلى عبارات مجازية. وعليه، فإن اللغة ظهرت عندما تغلب التواصل على التعجب والاستفهام، ومن الواضح أن جاسبرسن قد افترض هذا الانتقال ولم يفسره. ويمكن ملاحظة نفس الشيء على العالم اللغوي غراس دي لاغونا صاحب كتاب **الافعال، وظائفها وتطورها**[1].

لا شك في أن موضوع اصل اللغة لا يزال يسيطر على الكثير من النقاشات العلمية، فلقد كان دائماً موضوعاً للتفكير، وقُدمت في ذلك نظريات مختلفة منها النظرية الدينية التي تسند الاصل إلى الله وقدرته على تلقين الكلام للإنسان. كما نقرأ عن هذا الاصل في مختلف الاساطير، وأشهرها اسطورة برج بابل.

والفكر الاسطوري، وفق كاسيرر، يفسر الاشياء دائماً بالعودة إلى البداية الأولى. كما طرح مسألة الاصل كذلك الفكر الفلسفي والعلمي على السواء. الا انه من الناحية الابستمولوجية، فإن الافتراض القائل إنه إذا عرفنا اصل الشيء نكون قد بلغنا الحل المقبول، هو افتراض يعتبره كاسيرر مجاني وبلا نفع، لأن نظرية المعرفة علمتنا دائماً أن نميز بين اسئلة ومشكلات الاصل واسئلة ومشكلات النسق والبنية، وان الخلط بين المستويين خطير، وعلينا أن لا نتجاهل هذا المبدأ المعرفي عندما نشرع في معالجة موضوع اصل اللغة.

من المهم جداً أن تكون لدينا معطيات تاريخية حول تاريخ اللغة، لنعرف إن كانت جميع اللغات على تعددها وتنوعها تُشتق أو تصدر من لغة واحدة على سبيل المثال، أو ما يصطلح عليه علماء اللغة باللغات الأم، وأن نستطيع وصف المراحل المتعاقبة لمختلف اللغات. الا أن هذا لا يحل، كما قال، مشكلات فلسفة اللغة[2]. لا شك في أن اللغة لا توجد خارج الزمن، وأن التغير عنصر اساسي في اللغة، الا أن هذا الجانب

---

(1) *Ibid.*, p. 169.

(2) *Ibid.*, p. 171.

غير كاف لفهم الوظيفة العامة للغة. من هنا الحاجة إلى تفسير العناصر البنيوية للغة.

حلل كاسيرر بإسهاب، في كتابه **فلسفة الاشكال الرمزية**، وفي الجزء الأول الخاص باللغة، مساهمة الفلاسفة المحدثين في تفسير اللغة وقسمهم إلى تيارات فلسفية اساسية، بدءاً بالتيار المثالي الذي يضم أفلاطون وديكارت وليبنتز. واذا كنا قد أشرنا إلى بعض افكار أفلاطون في الفصل الأول من هذا الكتاب، وكذلك في الصفحات السابقة من هذا الفصل، فمن الاهمية بمكان الاشارة إلى ما ساهم به ديكارت وليبنتز.

لقد قدم المنهج الديكارتي نموذجاً جديداً للمعرفة العلمية، وساهم في توضيح جديد لمشكلة اللغة وخاصةً في علاقة الانسان باللغة وعلاقة الفكر باللغة،وتميز الانسان عن الحيوان بواسطة اللغة. صحيح أن ديكارت لم يخص موضوع اللغة بمكانة خاصة في أعماله الأساسية، الا انه تمكن في رسالته إلى مارسن من اعطاء اللغة توجهاً جديداً. ذلك انه اذا كانت هناك ضرورة لوجود رياضيات كلية أو شاملة، فان الحاجة إلى لغة كلية أو شاملة lingua universalis لا يقل اهمية[1]. وعليه يجب أن تتأسس اللغة بطريقة عقلية وموحدة وعالمية، حتى يتم تجاوز تعدد الاشكال اللغوية.

واذا كان ديكارت قد ابدى تردداً في تحقيق هذا المشروع، فإن ليبنتز قد طرح اللغة في اطار المنطق الكلي، واعتقد أنه يمكن ايجاد حل لتجاوز تعدد اللغات، وذلك بتأسيس ما سماه "ابجدية الفكر"[2]، بالاعتماد على الجبر والتحليل. وبدراسة اللغة كوسيلة للمعرفة واداة للتحليل المنطقي، يمكن تجاوز الصعوبات أو المشكلات التي تطرحها اللغة.

وفي مقابل الاتجاه العقلي في اللغة، ذهب الاتجاه التجريبي عند لوك وغيره من الفلاسفة التجريبيين الانجليز مذهباً جديداً في معالجة مشكلات اللغة، فبدلاً من حمل اللغة على المنطق أو الرياضيات، ذهب التجريبيون إلى تحليل اللغة كما هي في الواقع. وربط لوك، على سبيل المثال، بين اللغة والمعرفة، وبيّن في كتابه **محاولة في الفهم الانساني**. أن العمليات الفكرية التي نعبّر عنها بألفاظ لغوية لها علاقتها بالواقع. وقال، على سبيل المثال، إن دلالة كلمة الروح في اصلها هي الريح، ولم ينظر إلى هذا التحليل اللغوي كغاية في ذاتها وانما كوسيلة لطرح المشكلات الحقيقية للمعرفة. كمشكلة التعريف أو التحديد، التي اصبحت عند لوك مشكلة إسمية[3].

---

(١) Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symbolique, I-Le langage*, trad. Ole Hansen - Love et Jean Lacoste, Minuit, Paris, 1972, p. 73.

(٢) *Ibid.*, p. 75.

(٣) *Ibid.*, p. 81.

و تعمّق هذا التوجه التجريبي والاسمي للغة عند فلاسفة التنوير الفرنسيين، الذين ناقشوا مشكلة اللغة من زاوية حسّية ونفسية. كما يظهر ذلك عند كوندياك الذي ذهب إلى القول إن اللغة تخضع لقوانين التقدم، مثلها مثل بقية الظواهر الفكرية والثقافية الاخرى. وفي تقديره أن اللغة تتشكل من مستويين: اللغة الصوتية واللغة الرمزية الشاملة وخاصة اللغة الجبرية، أي اللغة اللفظية ولغة الحساب والارقام والأعداد. وفي الحالتين، فإن اللغة محكومة بآليات واحدة، هي آليات التحليل والتركيب والترتيب في التصوير أو التمثيل. وأن العلوم ليست الا لغات مرتبة بطريقة منظمة. وبالتالي فان اللغة تتكون من الالفاظ والاصوات وهي العلم الأول للانسان[١].

في مقابل هذا التوجه العلمي والتجريبي والتاريخي للغة، ظهر التيار الرومانسي الذي اكد على الطابع الشعوري والعاطفي والانفعالي للغة. أو بعبارة اخرى، اعتبر هذا التيار اللغة كتعبير انفعالي. هذا ما نقرأه على سبيل المثال في كتاب هردر **اصل اللغة**، الذي كان في نظر كاسيرر كتاباً محدّداً لفكر القرن الثامن عشر، لانه قدم حلاً جديداً لمشكلة اللغة.

ويتمثل هذا الحل، في نظر هردر، في أن اللغة الانسانية رغم تجذرها في العاطفة والغريزة. ورغم انها تبدأ من الصراخ قبل التواصل، فإنها تعتبر شكلاً لا يولد ولا يظهر الا عندما تظهر قوة روحية جديدة تميز الانسان منذ بدايته عن الحيوان. وعليه، فإن اللغة تعد شكلاً روحياً. وبناء عليه سيعرف مفهوم الشكل تطوراً وتحولاً اساسياً في الفكر الفلسفي واللغوي الالماني، وخاصة عند فريدريك شلايغل ووليام همبولت[٢].

لقد ساد الاعتقاد، في القرن التاسع عشر، بأن حل مسألة اللغة واصلها يكمن في الدراسة التاريخية، وهكذا ظهر كما هو معلوم فقه اللغة، وفقه اللغة المقارن. وبرز فيه علماء امثال جاكوب جريم وفرانز بوب وشلايشر وغيرهم كثير. وكانت الفكرة السائدة حينئذ هي أن التاريخ كفيل بحل مشكلات اللغة. ولكن القرن التاسع عشر بالنسبة للدراسات اللغوية لم يكن، كما يرى كاسيرر، قرن التاريخ فقط بل كان قرن علم النفس كذلك، وشكّل التاريخ وعلم النفس قاعدة للمعرفة اللغوية[٣].

و بالاستناد إلى تحليل العالم اللغوي بلومفيلد، فإن علماء اللغة في القرن التاسع عشر درسوا، في الحقيقة والواقع، اللغات التي يعرفون تاريخها وتجاهلوا تلك اللغات التي لا يعرفون تاريخها، وخاصة لغات الشعوب البدائية، كما ابتعدوا عن دراسة البنيات

---

(١) *Ibid.*, p. 93.

(٢) *Ibid.*, p. 101.

(٣) *Ibid.*, p. 172.

النحوية للغات التي لا يعرفونها. من هنا كانت الحاجة إلى تدعيم البحث اللغوي التاريخي بالبحث اللغوي الوصفي.

يرى كاسيرر أن هذا المبدأ المنهجي، أي البحث التاريخي والبحث الوصفي. قد تجسد في أعمال العالم اللغوي والفيلسوف الالماني ويلهلم همبولت الذي درس اللغات بالطريقة التاريخية والوصفية. وكان أول من قدم وصفاً تحليلياً للغات البدائية، مستعيناً بالمواد التي جمعها أخوه الكسندر همبولت في استكشافاته للقارة الامريكية. ونظراً لأهميته، في تحديد مفهوم كاسيرر للغة فاننا سنخصه بحيز مستقل من هذا الفصل[1].

ثالثاً ـ مفهوم اللغة

١ ـ همبولت:

اهتم كاسيرر بما انجزه همبولت في الدراسات اللغوية، وذلك لأسباب عديدة، لعل أهمها ارتباط همبولت بالتيارات الكانطي. ولقد بينا جانباً من مساهمة همبولت في الصفحات السابقة. يتميز همبولت، في نظر كاسيرر، بتفكير منظم رغم أن اعماله اللغوية لا تعكس ذلك، فقد حاول دائماً أن يبيّن لنا منظوره الكلي للغة.

يظهر ذلك في تمييزه بين الفكر الفردي والفكر الموضوعي. فكل فرد يتكلم لغته الخاصة، اما الجانب الموضوعي أو الفكر الموضوعي فانه غير معطى بشكل مباشر وانما يجب اكتشافه. وفي تقدير كاسيرر، فان هذا التوجه يعكس منحى كانطياً، مؤداه أن كانط يجعل من الموضوع امكانية مشروطة بفعل المقولات.

والمبدأ الثاني في دراسة اللغة هو المبدأ التكويني، لا بمعنى البحث في الاصل الزمني ومحاولة تفسير سيرورته وفقاً لاسباب نفسية أو تجريبية. وانما يجب تحليل البنية النهائية للغة من خلال عناصرها المشتقة. التي لا يمكننا فهمها الا اذا اعدنا بناءها من خلال عوامل محددة تبين توجهات اللغة[2].

لا يكمن جوهر اللغة في عناصرها أو اجزائها، وانما في التمفصل القائم بين الصوت والفكر والقدرة على التعبير. وبالتالي فان الدلالة لا تكمن في الالفاظ وانما في الجمل أو بالاصح في العمليات التركيبية. ولقد عبّر همبولت عن هذا المعنى بقوله ان اللغة ليست اثراً ولكنها نشاط أو طاقة، وبالتالي فان تحديدها الحقيقي لا يمكن الا أن يكون تحديداً تكوينياً[3].

---

(١) *Ibid.*, p. 174

(٢) *Ibid.*, p. 108

(٣) *Ibid.*, p. 109.

و في نظر كاسيرر، فإن تأكيد همبولت على الفعل التركيبي في اللغة يؤدي إلى مناقشة المنحى المميز لقضية طبيعة اللغة بين الشكل والمادة. فهل اللغة شكل ام مادة؟ يرى كاسيرر أن هذا الموضوع متجذر هو الآخر في المنظومة الكانطية، ومعروفة معالجة كانط للمعرفة وشروطها، التي تتضمن الزمان والمكان والشكل والمادة. ولكن كيف عالج همبولت هذا التقابل في موضوع اللغة؟

يرى كاسيرر أن كانط يحدد الشكل في جانبه العلائقي، أو بتعبير آخر إن الشكل من منظور كانط هو تعبير عن علاقة، وإن معرفتنا يمكن ارجاعها إلى هذه العملية، أي عملية ادراك العلاقات. فوحدة الظواهر تكمن في وحدة الشكل، وبالتالي فان الشكل هو الذي يربط بين الظواهر، وهو الذي يؤسس موضوع المعرفة.

و بناءً عليه، فإن همبولت في تحديده لمشكلة الشكل والمادة في اللغة، يرى أن الشكل يجب أن يتجاوز الفردي إلى العام. ففي كل لغة مكتملة، أو منجزة، هناك، بالاضافة إلى الترميز للمفاهيم بواسطة علامات مادية كالخط مثلاً، ضرورة أن يتم تحديد شكلي خاص، يسمح بترتيب المفهوم في مرتبة معينة من مراتب الفكر أو بالاصح ضمن مقولة من مقولات الفكر، أي ترتيب أو وضع مفهوم في مقولة معينة من مقولات الفكر.

و هكذا بيّن همبولت أن الفرق بين لغةٍ واخرى، لا يكمن في الصوت أو في العلامة. ولكنه فرقٌ في رؤية العالم أو آفاق العالم أو النظرة إلى العالم Perspectives du monde; Weltansichten. اللغة ليست تجميعاً آلياً للكلمات. إن الكلمات والقواعد تخضع للحسّ العام أو الحسّ المشترك، ولا توجد اللغة الا في فعل الكلام المنسجم، ولذا لا يجب النظر إلى الوحدات اللغوية على انها وحدات مفصولة لا تربطها رابطة، وانما يجب اعتبارها كطاقة وكعملية. وفي تقدير كاسيرر، فان كتاب همبولت لا يعبّر عن مرحلة متقدمة في الفكر اللغوي، بل يدشن ويفتتح مرحلة جديدة في تاريخ فلسفة اللغة[١].

لم يطبّق همبولت طرائق علماء اللغة ولا طريقة الفلاسفة امثال هيغل، وانما طبّق الطريقة النقدية الكانطية، التي لا تتوقف عند الجدل أو السجال حول جوهر اللغة أو أصلها. وبذلك استطاع همبولت أن يطرح المشكلات البنيوية للغة. وبالتالي، فإن هذا المستوى من التحليل لا يمكن حله من المنظور التاريخي أو وفقاً للتحليل التاريخي، وانما وفقاً للمستوى الوصفي. وعليه، فمن غير الممكن أن تلغي الدراسة التاريخية للغة، الدراسة الوصفية للغة. ولقد بيّنت التطورات اللاحقة للمعرفة العلمية أن الطريقة

---

(١) *Ibid.*, p. 175.

المناسبة لدراسة اللغة وغيرها من المواضيع هي الطريقة البنيوية، وهذا ما ذهب إليه مؤسس اللسانيات البنيوية فردينان دي سوسير، لا بل دعا إلى ضرورة الاستغناء عن التحليل التاريخي، وهو ما عبّر عنه بأولوية وأسبقية التزامني على التعاقبي والتاريخي والتسلسلي[1].

٢ ـ اللسانيات البنيوية:

نشر كاسيرر في آخريات حياته، دراسة هامة حول اللسانيات البنيوية في الفكر المعاصر، حلل فيها أبعاد النظرية البنيوية[2]. وفيها بيّن أن اللغة موضوع مشترك بين اللغويين والفلاسفة، وهذا ما يؤكده تاريخ الفلسفة. على أن اللغويات الحديثة تمثل تحولاً في تاريخ علم اللغة، وفي العلاقة مع الفلسفة وخاصة مع المنطق الذي تفصلت عنه، لتقترب أكثر من العلوم الطبيعية وخاصة من حيث المنهج.

لقد حاولت اللسانيات البنيوية أن تبيّن العلاقة الثابتة بين التباين الصوري والواقعي للغة، وتكشف أعمال دي سوسير وياكوبسن وتروبتسكوي هذا الجانب بجلاء كبير، فقد أرست تلك الأعمال القواعد العلمية للسانيات الحديثة، وبفضل جهودهم العلمية، أصبحت اللسانيات ذاتها نموذجاً لعلمية بقية العلوم الانسانية[3].

أجرى كاسيرر مقارنة هامة بين النموذجين اللغوي والبيولوجي، وخلص إلى نتيجة هامة فيما يتعلق بمفهومه لطبيعة اللغة. حيث رأى انه غالباً ما يخوض علماء الأحياء واللغة معركة ضد عدو مشترك، هو النزعة الميكانيكية أو الآلية أو المادية في تفسير اللغة. فيحاول علماء اللغة والأحياء ايجاد الذرائع الكافية لنقض المعطيات الآلية للغة. إلا أنه لا يمكن، في تقديره، وصف اللغة لا بالآلية ولا بالحيوية أو العضوية على وجه التدقيق. لأن اللغة ليست كائناً حياً أو ميتاً؛ انها ليست كائناً على الاطلاق. والسبب في ذلك أن اللغة نشاط انساني خالص، لا يمكن وصفه بمصطلحات فيزيائية أو كيميائية أو بيولوجية، وهذا ما عبّر عنه همبولت أفضل تعبير عندما قال: اللغة طاقة وفاعلية[4].

لا ينكر كاسيرر الطابع العضوي للغة، إنما عنده مفهوم محدد للعضوية يتمثل في علاقة الكل بالجزء. ففي تقديره، يمكن القول إن اللغة عضوية ولكنها ليست كائناً

(١) *Ibid.*

(٢) Ernst Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics», in: *WORD, Journal of the Linguistic Circle of New York*, Volume 1, 1945, pp. 97 - 120.

(٣) *Ibid.*, p. 104.

(٤) *Ibid.*, p. 110.

عضوياً. فهي عضوية بمعنى انها لا تتكون من عناصر معزولة ومنفصلة ومفككة، وانما تشكل كلاً منسقاً يعتمد كل جزء فيه على الجزء الآخر. وبالتالي من الممكن أن نتحدث وفقاً لهذا المعنى عن الشعر أو أي عمل فني فنقول بأنه عضوي.

وتعميقاً لهذا الموضوع، طرح كاسيرر سؤالاً اساسياً يتعلق بالهوية العلمية لعلم اللغة الحديث، ومؤداه: هل علم اللغة علم طبيعي أي انه علم انساني؟ وللاجابة عن هذا السؤال، قام كاسيرر بتفرقة ما بين الطبيعة وما بين الثقافة، وأقر بأن هذه المشكلة، مشكلة الطبيعة والثقافة، قد حازت على اهتمام العلماء والفلاسفة دائماً، الا انها لم تحظ الا بأجوبة جزئية ومنفصلة. وظل الانقسام في الرأي سيد الموقف، وهذا ما جسدته على سبيل محاولة ديلثي في تأسيس علوم روحية أو تاريخية.

وللخروج من هذا الانقسام الحاد، وجب ايجاد ما سماه كاسيرر "نظرة كلية". هذه النظرة لا يزال ينقصها عناصر كثيرة، واهم هذه العناصر على الاطلاق أن نظرية المعرفة الحديثة لم تهتم بعلم اللغة، أو كان اهتمامها به من الدرجة الثانية. وبالتالي فمن غير الممكن تشكيل نظرة كلية في ضوء اهمال عنصر اللغة. لقد تم تأليف كتب هامة حول منطق العلم والرياضيات والفيزياء، الا انه لم يؤلف أي كتاب في منطق علم اللغة[١].

لقد وصف أفلاطون، حسب رواية كاسيرر، الفكر اليوناني بأنه فكر في حالة صراع دائم ما بين طرفين، اطلق على الطرف الأول اسم "المحاربون من اجل المادة"، وعلى الطرف الثاني اسم "أصدقاء الافكار". المحاربون لن يرضوا حتى يختزلوا كل شيء إلى المادة والحركة. والاصدقاء سيحاولون اقناعنا بأن الواقع الروحي هو فقط الواقع الحقيقي. ان هذا الصراع ظل دائراً طوال تاريخ الميتافيزيقا.

و لعل الرجوع إلى أفلاطون، في موضوع علم اللغة، يبدو غريباً، الا أن كاسيرر يقر بأنه تعمّد هذه العودة للتأكيد على أن بعض المشكلات المعرفية والمنهجية تبقى دائماً مطروحة، رغم ما تعرفه من تعديل وتغيير. وهذا ما ينطبق على موضوع اللغة. فهناك من يعتقد أن اللغة يجب أن تكون موضع دراسة حسية وتجريبية لمراكز النطق، وبالتالي فان اللغة هي مجموع الاصوات. واذا ما تمكنا من معرفة القوانين الميكانيكية التي تحكم ظاهرة الصوت نكون قد وضعنا ايدينا على قوانين اللغة. وهناك المعارضون لهذا الطرح، الذين يرون أن الصوت مجرد شكل خارجي، لأنه يجب أن تكون للاصوات معان، وإلا فلا قيمة لها. والمعنى ليس شيئاً مرئياً أو محسوساً ولا يمكن إخضاعه للتجريب.

---

(١) *Ibid.*, p. 112.

وقد ميّز عالم الصوتيات تروبتسكوي بين الفنولوجيا والفونتيكا. فقال إن الفنولوجيا تهتم بالطاقات الممكنة، والفونتيكا بالعناصر المادية. وان ما تصبو إلى دراسته الفنولوجيا هو العناصر المكونة للدلالة اللسانية، وهي عناصر غير جسمية، بما أن الدلالة في ذاتها غير جسمية[١]. ان هذا التمييز، في نظر كاسيرر، يُعد حلاً جيداً للاشكالية القائمة حول الهوية العلمية لعلم اللغة من حيث انتمائه إلى علم الطبيعة أو علم الانسان. لماذا؟

لأن هذا التمييز يمكّننا، في نظر كاسيرر، من الخروج من النظرة أو النزعة الجوهرانية كما قال كارل بوبر الذي سنحلل وجهة نظره في هذا الموضوع في الفصل القادم. ان النزعة الجوهرانية التي تقول على سبيل المثال إن النفس أو الروح جوهر مفارق للجسد، موضوع أنهك الميتافيزيقا كما هو معلوم، ولا يمكن أن تساعد على إيجاد حل للاشكالية المطروحة حول الطبيعة العلمية للغة، وبالتالي فان الجواب الجيد هو "التركيز على الوظيفة، أي إن إحدى أولى المهام الاساسية لفلسفة الثقافة هي أن تحلل الوظائف المختلفة وتبين اشكال اختلافها وعلاقاتها المشتركة ونقاط تعارضها وتعاونها"[٢].

و لقد اجرى احد الباحثين مقارنة هامة بين وجهة نظر كاسيرر اللغوية ووجهة نظر بياجيه وشومسكي وقبلهما دي سوسير، مبيناً أن هناك روابط تجمع بين علم النفس التكويني لبياجيه والبنيوية التحويلية لشومسكي وافكار كاسيرر في الرمز. وخاصة فيما يتعلق بنظرية الفرق أو المجموعات ودورها في تشكيل الظواهر المتغيرة في العلوم الطبيعية والانسانية[٣].

كما أوضح ما سبق وأن اشرنا اليه، وهو أن المنطلق اللغوي لكاسيرر نابع من مفهوم الشكل والمخطط عند كانط، ومفهوم همبولت الذي طُبّق على اللغة المنهج المتعالي. وبالتالي فان كاسيرر يحلل اللغة ضمن أفق كانطي. واذا عرفنا العلاقات التي تربط بين البنيوية والكانطية كما بيّن ذلك ريكور، تكون العلاقة بين كاسيرر والبنيوية قائمة بالضرورة.

إن هذه العلاقة هي التي أدت بكاسيرر إلى توسيع مجال بحثه ليشمل الاشكال الرمزية للثقافة وخاصة اللغة والاسطورة والفن والدين والمعرفة العلمية، أو كل ما يدخل

---

(١) *Ibid.*, p. 115.

(٢) *Ibid.*, p. 119.

(٣) Wolfgang Wildgen, «La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874 - 1945) jugée sous l'aspect de l'évolution et de la critique du structuralisme au 20e siècle», in: *Formes Symbolique* (Seminaire), Ecole Normale Superieure, 25 Mars 2005, p. 13.

ضمن ما يسميه بفلسفة الثقافة. والقاعدة العلمية لهذه الفلسفة هي النسبية، كما حللها في كتابه حول نظرية المعرفة في ضوء النظرية النسبية، ليؤسس فلسفة تعددية اطلق عليها عام ١٩٢١ : "فلسفة الأشكال الرمزية".

تلتقي فلسفة الاشكال الرمزية مع البنيوية في نقدها للنزعة الجوهرانية، كما قلنا سابقاً، لتؤكد على أولوية الوظائف. ومن المعلوم أن دي سوسير يرى أن قيمة أي نظام أو نسق لغوي لا تكمن في جوهره الصوتي أو الدلالي ولكن في علاقات القسمة والتعارض، ولذا وجب أن يكون تحليل اللغة تحليلاً تزامنياً.

و بالنسبة لكاسيرر، فإن مفهوم الشكل أو المخطط يقوم بالدور نفسه بالنسبة للاشكال الثقافية. على أن وجه الخلاف بينه وبين دي سوسير يظهر في الاهمية المعطاة للتاريخ والعمليات التكوينية عند كاسيرر. من هنا يظهر تقارب كبير بينه وبين بياجيه وشومسكي. الا أن هناك خلافاً في فهم عملية التكوين، وتتمثل في أن بياجيه يرى أن اللغة تلعب دور الدامج في عملية الانتقال من المرحلة الحسية إلى المرحلة الرمزية، وكان المشكل بالنسبة لبياجيه هو في فهم المرحلة الانتقالية. وفي حين أن شومسكي يعتمد على فكرة سابقة وهي الافكار الفطرية، اذ يفترض أن هناك مقدرة لغوية فطرية لم يتمكن ابداً من تفسيرها، فإن كاسيرر يعتمد على فكرة الطابع الابداعي لهذه المرحلة التي تمكن أو تسمح بظهور الاشكال الرمزية المتعددة. ومن الواضح انه يستعيد مفهوم همبولت للغة بوصفها نشاطاً وطاقة.

يقول كاسيرر: «إن طرح علاقة اللغة بالفكر طرح سقيم، يجب بالأحرى الاهتمام بقدرتها على تشكيل العلم الحسي. وبالاستناد إلى همبولت، فان التحديد التكويني الحقيقي للغة هو كونها عمل الفكر المتواصل لمطابقة الاصوات الملفوظة مع التعبير الصحيح عن الفكرة. وعلى المعرفة الفلسفية أن تتحرر من تعسف اللغة والاسطورة، هذا ما يبينه تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى يومنا هذا»[١].

لا تقوم اللغة بالدور المنطقي فقط، وإنما تقوم بدور اجتماعي مرتبط بالظروف الاجتماعية الخاصة بالمجموعة اللغوية. ان هذه القاعدة تتجاوز النتائج التي توصل اليها كارناب في كتابه **التركيب المنطقي للغة**. واذا كانت اللسانيات تعترف باتساع وتعقد حقل اللغة، فإن الفلاسفة منذ ليبنتز يعملون على فكرة التوحيد وايجاد لغة عالمية واحدة بغرض اقامة علم عام. ويعمل المنطق الرمزي على تحقيق هذه الغاية[٢].

---

(١) Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 180.

(٢) *Ibid.*, p. 184.

وفي نظر كاسيرر، فان فلسفة الثقافة ستواجه مشكلة اللغة حتماً. ذلك أن تحليلاً للثقافة عليه أن يقبل بالاشكال الملموسة في تنوعها وتعارضها. وفلسفة اللغة ستواجه التحدي نفسه المتعلق بالرمز، وستواجه مشكلة التوحيد إذ من دون لغة واحدة لن تكون ثمة مجموعة بشرية. لكن نعرف اليوم أن البحث عن لغة آدم أو "اللغة الاصلية لم يعد وارداً لا في الفلسفة ولا في علم اللغة. وإذا لم تكن هناك اية امكانية للحديث عن الوحدة الجوهرية للغة، إلا أنه من الممكن الحديث عن الوحدة الوظيفية للغة"[1].

فما هو المقصود بالوحدة الوظيفية للغة؟ لا نفترض هذه الوحدة هوية صورية أو مادية للغة، فقيام لغتين مختلفتين من الناحية الصوتية والتركيبية لا يمنعهما من اداء ذات المهمة في حياة مجموعة لغوية ما. وبالتالي فان ما يهم ليس تعدد الوسائل ولكن التطابق في الغاية. لا شك في أن اللغات متفاوتة في بعض مستوياتها، الا انه لا وجود للغة خالصة، ويعلمنا الدرس الالسني المعاصر ضرورة تجاوز الاحكام القيمية في اللغة.

ولهذا، فان ما يجب أن نحتكم اليه في دراسة لغة من اللغات، ليس ميراثها ومنجزاتها واعمالها وانما قدرتها وطاقتها. وذلك بتحليل سيرورتها اللغوية. لان اللغة الانسانية تتطابق دائماً مع اشكال الحياة الانسانية المختلفة.

"الفلسفة منذ اليونان، ومنذ بارمنيدس تحديداً، ترى أن المفهوم مرتبط بالوجود، وأن المفاهيم العلمية لأي علم كان، باعتبارها وسائل وادوات، لا تظهر ابداً وكأنها فعل سلبي لوجود معطى سلفاً، وانما تظهر كرموز فكرية تم ابداعها بشكل مستقل. ينطبق هذا بشكل صريح على الرياضيات، حيث الرموز تحتكم إلى الوظيفة. يقول كاسيرر: إن المبدأ الاساسي للفكر النقدي هو اعطاء الأولوية للوظيفة على الموضوع، مما يؤدي إلى اظهار شكل جديد في أي مجال خاص. ويشترط دائماً أن يكون مؤسساً بشكل مستقل"[2].

لا يجب معرفة وظيفة المعرفة الخالصة فقط، بل يجب التعمق في معرفة وظائف الفكر اللغوي والاسطوري والديني، وأن هذه الوظائف تظهر كنسق موضوعي من المعاني أو كنسق موضوعي من الحدوسات. وإن نقد العقل ما هو الا نقد للثقافة. الذي يفترض أن كل ثقافة تستند إلى فعل فكري أو روحي أصيل. فلا معنى أن تناقش الفلسفة الاشكال الخالصة للمعرفة، بل يجب أن تناقش الاشكال الثقافية، ووحدة الاشكال الثقافية لا تكمن في طبيعتها، وانما في المهمات التي تنجزها. وكما أن الفكر اللغوي

(١) Ibid., p. 187.

(٢) Ibid., p. 311.

الحديث يبحث في البنية الداخلية والوظيفية للغة، كذلك يجب البحث عن البنية الداخلية والوظيفية للدين والفن والمعرفة العلمية[١].

رابعاً ـ اللغة بوصفها شكلاً رمزياً وثقافياً

من المعلوم ان الثقافة موضوع لعلوم إنسانية أساسية استقلت حديثاً عن الفلسفة. من هذه العلوم الانثربولوجيا وعلم الاجتماع. وضمن هذين العلمين، هناك فروع مختصة بالثقافة كالانثربولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع الثقافي... الخ. كما تطورت فروع علمية بينية كالثقافات البينية والتعدد الثقافي وأشكال المثاقفة المختلفة، وظهرت مجالات جديدة كالنقد الثقافي والحضاري، وكل هذه المحاولات تعدّ بمثابة مقاربات تحاول ان تصطبغ بالصبغة العلمية. الا ان مسألة علميتها ودقتها وصرامتها لا تزال موضع نقاش معرفي وفلسفي، ومن هنا الحاجة إلى المساهمة الفلسفية التي تجعل من الثقافة موضوعاً لتفكير فلسفي أصيل.

عملياً، يمكن القول إن الحضارة هي نوع من الانتزاع أو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. وإن الحضارة هي ما يتجاوز ثقافة معينة وخاصة ليرتبط وينتقل إلى ثقافات أخرى. وإن اللغة عنصر أساسي في كل الثقافات. على انه من الضروري أن نفهم أن اللغة تتحدد بجانبها الوظيفي ودورها التعبيري والرمزي، وان هذا الجانب هو الذي يميز الانسان عن بقية الكائنات.

وفي هذا السياق، عرفت الفلسفة المعاصرة إحدى المحاولات الجادة لتأصيل فلسفة للثقافة، من خلال إقامة منطق للثقافة، أو بشكل دقيق "نحو لغوي" للأشكال الثقافية الأساسية، وخاصة اللغة والدين والأسطورة والفن والمعرفة العلمية. ويُعد إرنست كاسيرر من الفلاسفة الذين أسسوا فلسفة للثقافة، تُعرف بفلسفة «الأشكال الرمزية» (١٩٢٣). بدأ كاسيرر حياته الفلسفية شارحاً لفلسفة كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وخاصة نظريته المعرفية على ضوء المنتجزات العلمية الحديثة ومنها على وجه التحديد النظرية النسبية، التي خصها بدراسة مستقلة. وتوصل إلى ان النموذج الإرشادي العلمي Paradigme، لا يكفي للتعبير عن كل متغيرات الواقع، وخاصة ما تعلق بالأشكال الرمزية التي تكشف عنها الثقافة، ومنها على وجه التحديد اللغة والدين والأسطورة والفن، لان هذه الأشكال تمثل فهماً مختلفاً ومغايراً للواقع.

و في تقدير كاسيرر، فإن مفهوم الرمز Symbole، الذي يعني «الطاقة الفكرية التي

---

(١) *Ibid.*, pp. 34 - 35.

بواسطتها يصبح مضمون معين من الدلالات الفكرية مرتبطاً بعلامات حسية وواقعية متطابقة»، يحتل مكانة أساسية في تحليل الثقافة، لأنه يتميز بجملة من المميزات أهمها:

أ) الشكل الرمزي هو الذي ينتج الواقع وليس انعكاساً له. أي أن الأشكال الرمزية تتميز بطابعها التكويني وليس بطابعها التكراري. إنها تؤكد على ان الانسان يملك طاقة رمزية وتعبّر عن نشاط إنساني أصيل، وليست انعكاساً أو مرآة للواقع.

ب) لا نستطيع فهم الممارسات المختلفة للإنسان في أي ثقافة معينة، من دون دور التوسط الذي تقوم به الأشكال الرمزية. إنها بمثابة الأدوات التي بها يعرف الانسان العالم. فالرموز وسائل أساسية في المعرفة، من دونها تستحيل عملية المعرفة.

ج) تكوّن الأشكال الرمزية مجموع الثقافة بوصفها مؤسسة إنسانية خاصة، وهذه الأشكال هي اللغة والدين والأسطورة والفن والمعرفة العلمية. إنها بمثابة عناصر لنسق الثقافة، مما يفيد عن وجود علاقات وروابط فيما بينها، وبالتالي فان الثقافة هي «جملة الأشكال الرمزية التي يبدعها الانسان في تاريخه».

وعليه، فان السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل هناك وحدة ما بين مختلف الأشكال الرمزية هذه؟ أجاب إرنست كاسيرر على هذا السؤال من خلال دراسته وتحليله للغة والدين والاسطورة والفن والمعرفة العلمية، وهو ما تضمنه كتابه الأساسي والتأسيسي في الوقت نفسه: **فلسفة الأشكال الرمزية**.

١ ـ منطق أم نحو للثقافة؟

قدم كاسيرر، في **فلسفة الاشكال الرمزية**، نظرية في الثقافة أو فلسفة جديدة للثقافة، لا تقوم على منطق محض أو خالص، لأنها بذلك ستنفي كل طابع خاص للثقافة، وإنما عمل على تأسيس ما دعاه بـ«نحو لغوي» للثقافة. فماذا يعني تأسيس ثقافة على نحوها؟ لا تخضع الثقافة لمنطق كلي وشامل مثل العلوم الدقيقة والرياضية، ولكنها تخضع لبنية رمزية. ومهمة أي فلسفة أو نظرية في الثقافة هي الكشف عن البنيات الأساسية للأشكال الرمزية في ثقافة معينة، اي تحليل لغتها ودينها وأساطيرها وفنها ومعرفتها العلمية. وبهذا الطرح، يكون كاسيرر أول البنيويين في تاريخ الفكر المعاصر، لأنه سبق أعلام البنيوية في ما ذهبوا إليه من ضرورة الانطلاق من اللغة في دراسة الثقافة وذلك وفق النموذج الألسني، كما درجت على ذلك كتب تاريخ الفكر والتيارات الفلسفية.

إن الأشكال الرمزية هي طرق متعددة تؤدي إلى مركز معين، يكون على فلسفة

الثقافة وظيفة الكشف عنه، لأن من مهام فلسفة الثقافة الافتراض ان عالم الثقافة ليس مجرد وقائع معزولة، وإنما هو نسق منظم؛ وان تلك الوقائع الثقافية تظهر في الأشكال الرمزية، وان هذه الأشكال تملك وحدتها الداخلية.

لا تتميز فلسفة الثقافة هذه بطابعها الوجودي أو الانطولوجي أو الميتافيزيقي، ولكن تتميز بطابعها الوظيفي والنقدي. لماذا؟ لأنها لا تهدف إلى إيجاد الوحدة الجوهرية للإنسان، فالإنسان في فلسفة الأشكال الرمزية ليس جوهراً خالصاً، وإنما هو وحدة تُعرف من خلال وظائفها الرمزية المعبّر عنها في الأشكال الثقافية. وتظهر هذه الوظيفة في تعدد وتنوع الأشكال الرمزية التي يبدعها الانسان.

كما أن هذه الفلسفة النقدية للأشكال الثقافية لا تحدد الانسان بوصفه كائناً عاقلاً أو كائناً اجتماعياً، بل بوصفه كائناً رمزياً، أي قادراً على إبداع أشكال رمزية. ومسوغ هذا الكلام أن الجانب الاجتماعي للإنسان يتقاطع فيه مع بعض الحيوانات. فالإنسان لا يعي ذاته إلا في إطار جماعة معينة، إلا انه يتميز عنها في كونه يشارك بفعالية في تحديد أشكال الحياة الاجتماعية، وله القدرة على تحويلها وتغييرها ونقدها. كما أن الانسان لا يستطيع أن يعيش حياته من دون أن يعبّر عنها، وان أشكال التعبير المختلفة التي ابتدعها الانسان، مع مرور الوقت والزمن والتاريخ، أصبحت تشكل عالماً ووجوداً ثانياً بالنسبة له.

إن الانسان لا يعيش في علاقة مباشرة مع الواقع، لأن الواقع المادي يتراجع كلما تقدم النشاط الرمزي للإنسان، كما لا يستطيع الانسان أن يعرف نفسه من دون الوسائط الرمزية. إنه محاط دائماً ومن جميع الجهات بأشكال رمزية إما لغوية أو دينية أو فنية أو علمية. وان ما يجعل الانسان يضطرب أمام الأشياء الجديدة، كما قال الفيلسوف إبكتات Epictète قديماً، ليس الأشياء في حد ذاتها وإنما الأفكار التي يحملها عن تلك الأشياء. من هنا لا يمكن، في نظر كاسيرر، تحديد الانسان بوظيفته الاجتماعية أو العاقلة، وإنما بوظيفته الرمزية، أي بقدرته على استعمال وابتداع الرموز. وتعرف ثقافتنا المعاصرة، بل عالمنا المعاصر، تحولاً كبيراً في استعمال الرموز، استعمالاً شمل أدق تفاصيل حياتنا اليومية والفكرية والروحية. فنحن لا نكاد نستغني عن رموزنا في تعيين هويتنا وفئة دمنا ورقم حسابنا البنكي وعنوان بيتنا وجواز سفرنا... الخ. لقد اصبح الانسان ذاته مجموعة من الرموز التي تحدد هويته.

٢ ـ اللغة والثقافة بين التقليد والتجديد:

ولهذه الأشكال الرمزية التي ابتدعها الانسان مميزات عديدة ومختلفة، إلا أن ما يميزها على وجه التحديد والتخصيص، تلك العلاقة الشائكة بين الثبات والتغير، بين

المحافظة والتحرر، بين التقدم والتراجع، بين الاستقرار والتحول، بين التقليد والتجديد. فجميع الأشكال الرمزية في أي ثقافة كانت، تخضع لهذه الحركة ولهذه العملية المعقدة. وكل ثقافة أياً كانت، تخضع لحركتين مختلفتين في الاتجاه: حركة نحو التشبث بالأشكال القائمة والجاهزة، وحركة تتجه نحو القطع والانفصال والتحول عن تلك الأشكال الثابتة. ومن هنا تنشأ حركة التجديد والتغيير والإبداع.

والانسان بوصفه كائناً رمزياً، موزع ومقسم وممزق في بعض الحالات القصوى بين هاتين الحركتين: بين الحركة الذاهبة نحو المحافظة على الأشكال القديمة والتقليدية، وبين الحركة الباحثة عن الأشكال الجديدة. فهناك صراع دائم بين التقليد والتجديد، بين الاختلاف والتكرار، وبين التراث والحداثة؛ صراع مستتر تارة وظاهر تارة أخرى؛ هادئ في بعض الأحيان وعاصف في أحيان أخرى.

وعلى سبيل المثال، إن للأسطورة والدين طابعهما المحافظ، وهو طابع بيّن وظاهر؛ انهما يميلان إلى الاستقرار والمحافظة، بحيث يبدو تاريخهما وكأنه تاريخ ثابت لا يعرف التغير. ويبدوان للوهلة الأولى انهما من الأشكال الرمزية الثقافية الأكثر محافظة في الحياة الإنسانية. فنحن نحافظ على نفس الممارسات والمبادئ والرموز الأولية.

وتعدّ الأسطورة بشكل خاص، وطبقاً لمبدئها وأصلها، مثالاً للفكر التقليدي. فالأسطورة لا تستطيع عملياً أن تفسر الأشكال الجديدة للحياة الإنسانية. ولكن رغم ذلك فإن تاريخ الأسطورة وكذلك تاريخ الفكر الديني يتكشفان بجلاء عن وجود وقيام تلك الحركتين المتضادتين. وهكذا يظهر - كما يقول كاسيرر - نوع من الديناميكية الجديدة في الأسطورة والدين، ديناميكية تفتح الآفاق نحو حياة أخلاقية ودينية جديدة. وهذا ما تبيّنه حركات الإصلاح والفرق المختلفة في تاريخ الأديان، وعمليات التأويل المختلفة التي تخضع لها الأساطير، وبالتالي تتقدم القوى الفردية أو الذاتية على القوى المحافظة والتقليدية.

وكذلك الأمر في اللغة، التي تحتل مكانة متميزة ضمن الأشكال الأساسية للفلسفة الرمزية، لأنها نشاط رمزي يعبر عن بقية الأشكال الرمزية المختلفة للثقافة: إنها الوسيلة المثلى الحاملة للمعنى والدلالة. إن هذه اللغة تخضع دائماً لصراع قوى التقليد والتجديد، وتمثل في جميع الثقافات، من دون استثناء، قوة محافظة في الثقافة الإنسانية، لأن من دون طابعها المحافظ هذا، لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها التواصلية، والتواصل يقتضي ويفترض وجود قواعد صارمة وثابتة وقادرة على مقاومة تيار الزمن ومتغيرات التاريخ. ومع ذلك، فإن التغيرات الصوتية والتركيبية والدلالية يمكن ملاحظتها في أي لغة سواء كانت متقدمة أم متأخرة، متحضرة أم بدائية، وان هذه التغيرات ليست

أبداً تغيرات عرضية، لأنها من الشروط الأساسية لتطور اللغة. ويكمن أحد الأسباب الأساسية لهذا التغير اللغوي، في أن اللغة لكي تعيش وتحيا وتبقى، يجب أن تنتقل من جيل إلى جيل. ولكن هذه النقلة لا تتم بشكل آلي أو ميكانيكي أو من خلال التكرار فقط. فعملية اكتساب اللغة وتعلّمها تتطلّب دائماً جهداً ونشاطاً من قبل الطفل، وهو ما بينته مختلف الدراسات اللغوية حول تعلم الطفل. وبالتالي فإن اللغة مهما كان مستواها المحافظ أو التقليدي، فإنها تخضع لسنن التطور التي لا تتحدد بالمعطى اللغوي وحده، وإنما بمجمل الأشكال الرمزية الأخرى.

كما أن الفن يعبّر بشكل جلي عن هذين التوجهين، ولكن بصورة مختلفة أو معكوسة مقارنة باللغة والدين. ذلك أننا لا نقبل في الفن بعملية التكرار واسترجاع الأشكال الفنية القديمة، وإنما نستشعر غالباً الرغبة في التجديد والتغيير. ولكن رغم ذلك، فان التقليد يلعب دوراً أساسياً في الفن، يتماثل في هذا المنحى مع اللغة وبقية الأشكال الرمزية، لأن الفن لكي يميز ثقافة معينة، يجب كذلك أن ينتقل من جيل إلى جيل، رغم أن كل فنان أصيل لا بد وان يطبع عصره بطابعه الخاص. ومع ذلك فليس هناك من شاعر يبدع لغته بشكل كلي، بل انه يعتمد دائماً على الكلمات اللغوية القائمة في اللغة التي يعبّر بها، ويحترم قواعدها الصرفية والنحوية، ولكن بهذه اللغة يقدم صوراً جديدة بل واكثر من هذا حياة فنية جديدة. من هنا يصعب بل يستحيل إعادة إنتاج كبار الفنانين أو تكرارهم أو تقليدهم، لأنهم يتفردون. فلكل شاعر لغته الخاصة، ولكن من السهل التعرف عليها ضمن اللغة العامة. فالشاعر الكبير هو الذي يطبع دائماً تاريخ لغته بطابعه الخاص، ويحدث فيها نوعاً من القطيعة الأسلوبية، هذا ما فعله على سبيل المثال شكسبير ودانتي وغوته في الادب الغربي، والبحتري والجاحظ والمتنبي في الأدب العربي.

و عليه، فإن الثقافة بوصفها جملة من الأشكال الرمزية المختلفة، تعدّ تعبيراً عن عملية تحرر مستمرة للذات الإنسانية، وتُعتبر اللغة والفن والدين والمعرفة العلمية لحظات أساسية في هذه العملية الشاملة. وبالتالي، فإن مهمة الفلسفة الثقافية، أو فلسفة الأشكال الرمزية، أن تعمل على إيجاد الوحدة الداخلية لهذا العالم الرمزي. لأن الانسان لا يعيش في عالم مادي محض، بل يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والدين والعلم الا عناصر هذا العالم. إنها بمثابة خطوط متعددة ترسم لوحة رمزية، وتعبّر عن الأرضية غير المكتملة للتجربة الإنسانية. وكل تقدم أو تطور أو نمو في فكر وتجربة الانسان، يعقّد هذه اللوحة ويقويها في الوقت نفسه، لأنه بواسطة تلك الرموز افتتح الانسان طريقه نحو الحضارة.

ومما لا شك فيه أن هذه الفلسفة الثقافية يجب أن يُصار إلى تحليلها ضمن سياقها التاريخي المتعلق بإشكالية المعرفة العلمية التي حققها الانسان والتي تميزت بطابعين أساسيين: معرفة علمية طبيعية دقيقة وأداتية وتطبيقية، ومعرفة إنسانية لا يزال يتجاذبها الجدل في علميتها وفائدتها وعملية تطبيقها وتوظيفها.

كما أن هذه الفلسفة التي جعلت من الثقافة وأشكالها المختلفة موضوعاً للتفكير الفلسفي، يجب فهمها باعتبارها محاولة لإدراك ذلك الجانب الإنساني الآخر الذي يعكس الواقع بأشكال رمزية مختلفة. وفي هذا السياق، فإن التأكيد على الجانب الرمزي للإنسان له أهميته القصوى في عالمنا الذي يزداد مادية؛ والتركيز على الجانب الوظيفي لهذه الأشكال الرمزية وليس على جانبها الوجودي، يسمح بربطها بحياة الانسان الواقعية. كما أن حركة التقليد والتجديد تعدّ سمة أساسية في كل ثقافة، وان التجديد لا ينفصل عن التقليد، انه يصدر منه ليحوله ويغيره ويعطيه شكلاً جديداً. وللفلسفة، بوصفها نشاطاً نقدياً، دور إيجابي وفعال في تحليل الأشكال الثقافية المختلفة، لأنها تمكّننا من تبيان تلك الآليات والقواعد التي تسمح بالتجديد والإبداع.

لا يمكن الحديث في نظر كاسيرر عن الوحدة الجوهرية للإنسان، وانما يجب الحديث عن الوحدة الوظيفية للإنسان. وبالتالي، فإن ما يوحد الأشكال الرمزية ليس هوية طبيعية، وإنما مهامها الأساسية. وان الإنسان، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، لا يتحدد عنده بطابعه الاجتماعي أو العقلي وإنما بوظيفته الرمزية. لأن الانسان لا يستطيع ان يحيا من دون ان يعبّر عمّا يشعر به، وان أشكال التعبير المختلفة التي ابتدعها الانسان تشكل عالماً جديداً، انها اشبه بما سماه كارل بوبر بـ"العالم ٣": عالم الثقافة، العلم والنظريات العلمية واللغة والدين.

ان لهذه الأشكال الرمزية المختلفة حياتها الخاصة أو منطقها الخاص، أو بتعبير دقيق نحوها الخاص. ومن بين الملامح الكبرى لهذا المنطق أو النحو، المحافظة والتجديد اللذين بيّنا بعض معالمهما في الصفحات السابقة.

و هكذا، تظهر محاولة كاسيرر في تأصيل فلسفة للغة، تجمع بين الطرح التاريخي النقدي والطرح البنيوي الوظيفي، مستفيداً في ذلك من مختلف الإنجازات العلمية في ميدان اللغة والمنطق والعلم، ومحاولاً تأسيس فلسفة جديدة لا تنحصر في التحليل اللغوي، وإنما تجعل من اللغة موضوعاً فلسفياً أصيلاً، ومدخلاً ضرورياً لفهم العالم الرمزي، الذي هو عالم الانسان.

الفصل الرابع

نقد المنعطف التحليلي:

كارل پوپر

يرى ميخائيل ديمت في كتابه **أصول الفلسفة التحليلية**، ان ما يميز الفلسفة التحليلية عن غيرها من الفلسفات، هو قناعتها بأن التحليل الفلسفي للغة يؤدي إلى تفسير فلسفي للفكر، وأن هذا التحليل الفلسفي هو الطريقة الوحيدة للوصول إلى تفسير شامل[1]. وبذلك شكلت الفلسفة التحليلية طريقة جذرية في الممارسة الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وحولت موضوع الفلسفة برمته إلى موضوع خاص باللغة، ومثلّت ـ مع الوضعية الجديدة أو المنطقية أو التجريبية حسب السياقات والمسوغات ـ وفق مؤلف كتاب **فلسفة اللغة في القرن العشرين**، النموذج المهيمن على المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، وذلك لأسباب وعوامل عدة منها: استعمال المنطق الرياضي واتخاذ موقف تجريبي جذري، والسعي نحو إنشاء لغة عالمية صورية واصطناعية[2].

بدا هذا المنعطف اللغوي بأعمال غوتلوب فريجه، مؤسس المنطق الرمزي، الذي طرح مشكلات فلسفة اللغة مثل علاقة العلامة بالمرجع، وتبعه في ذلك برتراند راسل في التحليل والتمييز بين البنية النحوية والبنية المنطقية للعبارة. وعمّق هذا التحول ڤتجنشتاين في كتابه **الرسالة المنطقية الفلسفية** الذي عرض فيه نظرية الصورة أو الرسم. وتعتبر الوضعية المنطقية ومعها تيار "اللغة العادية"، بمثابة خلاصة لهذا التحوّل الذي أصاب الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

---

(١) Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. M. A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1991, p. 13.

(٢) Diago Marconi, *La philosophie du langage au XX ème siècle*, trad. de l'italien par Michel Valensi, L'éclat, Paris, 1997, pp. 15 - 40.

ومن الناحية التاريخية، فإن الوضعية المنطقية تعدّ بمثابة النموذج المجسّد للمنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، لأنها حولت التحليل اللغوي ـ المنطقي إلى واقع فلسفي قائم، وحصرت الفلسفة في مهمة التحليل اللغوي، وأعطت الأولوية للغة على الفكر[1].

ولمعرفة آثار هذا التطبيق والممارسة على الفلسفة المعاصرة، سنحاول في هذا الفصل أن نقدم بداية إطاراً عاماً للوضعية والوضعية الجديدة وموقفهم من اللغة. ثم نجري موازنة بين ما قاله مؤسس الوضعية الكلاسيكية وبين دعاة الوضعية الجديدة، ونحلل التحول الذي احدثه كارل بوبر (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤) Popper سواء على صعيد فلسفة العلم أو فلسفة اللغة. ونشير في الاخير إلى التحولات التي طرأت على موقف فتجنشتاين من اللغة وأثر ذلك على فلاسفة اللغة العادية بوجه خاص، وعلى ممثلي المنعطف اللغوي بوجه عام.

أولاً ـ في الوضعية والوضعية الجديدة

شكلت الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية أو حلقة فيينا، المنعطف اللغوي الأول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المنعطف الذي اشتهر وذاع، انتشر وهيمن لفترة زمنية غير قليلة. ومما لا شك فيه أن لهذا المنعطف أسبابه التاريخية وعوامله المعرفية التي يجب الوقوف عندها ولو باختصار شديد حتى نشكل فكرة واضحة حول دلالة هذا المنعطف وطبيعة النموذج اللغوي الذي نادت به.

١ ـ الوضعية الكلاسيكية وموقفها من اللغة:

كان أول من دعا إلى الوضعية الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) في كتابه **دروس في الفلسفة الوضعية**، حيث بيّن في هذا الكتاب ما أصبح يعرف بمراحل الفكر البشري الثلاث، التي تعبّر عن القانون العام لتطور وتقدم الفكر البشري، وكذلك عن الطرق والمناهج التي اتبعها الفكر في دراسة الظواهر.

وأولى هذه المراحل هي: المرحلة «اللاهوتية» أو الأسطورية أو الخيالية، حيث يلجأ الفكر إلى البحث في الطبيعة الغائية للأشياء، معتبراً أن الظواهر نتاج لكائنات عليا كالآلهة، وأن هذه المرحلة ذاتها انتقلت من عبادة الأوثان إلى عبادة الإله الواحد،

---

(١) ينظر على سبيل المثال: Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XX siècle*, Seuil, Paris, 2000, pp. 134 - 159.

مفترضة ان كل شيء حي، وبالتالي يملك روحاً، وسادت حتى نهاية العصر الوسيط.

تلي المرحلة اللاهوتية، مرحلة انتقالية تعد تعديلاً للمرحلة السابقة ، حيث تم استبدال فكرة الله بالخصائص المجردة أو المبادئ العامة، كمفهوم الطبيعة عند فلاسفة القرن الثامن عشر. وسمي هذه المرحلة بالمرحلة "الميتافيزيقية".

بعدها تأتي المرحلة "الوضعية" أو العلمية التي تتميز بعدة مميزات، منها ضرورة التخلي عن البحث في الأسباب الخفية الكامنة وراء الظواهر. والبحث في القوانين الملازمة للظواهر. وان القانون هو العلاقة الثابتة والضرورية بين الظواهر المتشابهة والحوادث المتتابعة. وبالتالي فان السؤال الأساسي في هذه المرحلة هو سؤال «كيف تحدث الظواهر؟» وليس «لماذا تحدث الظواهر؟». وللإجابة على هذا السؤال وجب اتباع المنهج التجريبي، الذي يتكون من الملاحظة والفرضية والتجربة، وتعد الفيزياء، في نظره، مثالاً للعلم الصحيح الذي يجب ان يكون نموذجاً لجميع العلوم. وبالتالي من الضروري استبعاد الميتافيزيقا. وهذا ما يظهر في تصنيفه للعلوم إلى علوم الرياضيات والفلك والفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع، معتمداً في ذلك على التجريد والبساطة والعمومية والقدرة على التطبيق. فالرياضيات تطبق على جميع الأشياء، والفلك على جميع الأجسام، والفيزياء على الظواهر الأرضية، ولا تهتم البيولوجيا الا بالكائنات الحية، وينحصر دور علم الاجتماع في دراسة المجتمع البشري. وهكذا تم إقصاء الميتافيزيقا من دائرة العلم والمعرفة، وذلك باسم التقدم والمنهج العلمي.

و إذا كانت هذه المعالم العامة معلومة ومدروسة، فان موقف أوغست كونت من اللغة لم يهتم به الدارسون، رغم اهميته وجدارته بالبحث والدرس، لأنه يبيّن، في تقديرنا، موقفاً علمياً مناقضاً لما آلت اليه اللغة في الوضعية الجديدة. ففي كتابه **النظام السياسي الوضعي**، حاول أوغست كونت ان يقدم نظرية وضعية في اللغة، تقوم على ثلاثة عناصر هي: ملكة التعبير، اصل اللغة وتطورها، وأثرها على الفكر والشعور والعاطفة.

اللغة، في نظره، يحددها الشعور، ذلك اننا «لا نعبِّر إلا عندما نشعر»[1]. ولذا فإن اللغة ترتبط بالشعور والإحساس، ويظهر ذلك في الفن والجمال، وهكذا يتبع الكلام الغناء، والكتابة تتبع الرسم. ان الشعور والإحساس، سواء كان سلبياً أم إيجابياً، يشكل اصل العلامة والرمز ، لأن الرمز عنصر أساسي في التعبير. وما الفن الا نظام تعبيري، وفي هذا يقول كونت: «ملكة التعبير تتبع دائماً وبالضرورة الوظيفة التصورية

---

(١) Auguste Comte, *Système de politique positive*, Carilian - Goeury, Paris, 1852, p. 290.

والتركيبية»[1]. وبالتالي فإن الفن يشكل امكانية للغة الإنسانية، بسبب ان العلامة تجمع بين المفهوم والتصور والتعبير والتواصل. وأما اللغة فتمكننا من التواصل المتبادل للعواطف والأفكار.

وفي عملية التواصل هذه يظهر الطابع الاجتماعي للغة. وفي تقديره، ان اصل اللغة اجتماعي وانها مؤسسة اجتماعية تسمح باكتساب المعرفة وتنمي الإحساس الجمالي، وان انتماءها إلى المجال الاجتماعي يجعلها بالضرورة خاضعة لسنن التقدم والتطور.

ميز كونت بين مستويين في اللغة: المستوى البيولوجي والمستوى السوسيولوجي. يظهر الأول في العلامة التي تشكل اللغة. ويظهر المستوى الاجتماعي في تطورها أو ثرائها كلما امتد واتسع المجتمع وتعقدت الحياة الاجتماعية[2]. وبالتالي فإن مصيرها مرتبط بالمجتمع الذي يستعملها في جميع المجالات الفنية والعلمية والثقافية، لأن «عموم الناس هم المؤلفون للغة»[3].

وبالاعتماد على الملاحظات العلمية التي جُمعت حول الحيوانات المختلفة، تم استبعاد النظريات الميتافيزيقية حول اللغة الإنسانية، ولذا يرى كونت ان نظريته في اللغة الوضعية تعتمد على علم البيولوجيا وعلم الاجتماع. فالجهاز العصبي يبدع أو يؤلف علامات جديدة، الا ان هذه العلامات لا يمكن ان تشكل لغة، الا لأن الوظيفة التعبيرية تابعة لبقية الوظائف العصبية[4]. وهذه الوظائف هي: الملموس والمجرد، التحليل والتركيب، والاستقراء والاستنباط، وان الفكر يمر بثلاث مراحل هي التصور والتعبير، ومرحلة التأمل والتفكير ومرحلة التبليغ والتواصل.

اهتم كونت كثيراً بالأبحاث العلمية في اللغة وخاصة ما يتعلق منها بعلم التشريح والأعصاب ومراكز اللغة في الدماغ. الا ان اهتمامه بالجانب الاجتماعي للغة كان اكبر. لأن طبيعة اللغة اجتماعية رغم إقراره بوجود علامات طبيعية ناتجة عن المحاكاة مع الطبيعة، وان التواصل فعل دائم سواء بالنسبة للذات مع نفسها أم مع الآخرين. كما اهتم باللغة العلمية وكيفية استعمال العلامات والرموز، وشدد على ضرورة استعمال لغة دقيقة للتعبير عن الأفكار العلمية، ولذا عمل على تحديد المفاهيم التي تدرسها كمفهوم المحيط والوظيفة والفيزياء الاجتماعية والسوسيولوجيا والضرورة. بل دعا إلى ضرورة قيام فلسفة للغة تنهض بالعمل المعجمي أو القاموسي، وسماه «قاموس المتشابهات» Dictionnaire des equivoques، يتم فيه المقارنة مع مختلف معاني الألفاظ، وسيكون

---

(1) *Ibid.*, p. 227.
(2) *Ibid.*, p. 223.
(3) *Ibid.*, p. 259.
(4) *Ibid.*, p. 237.

تمثل هذا المعجم اثره البالغ على الدراسات التاريخية وعلى التربية التطورية للعقل الإنساني.

لم تأخذ الوضعية الجديدة بأفكار أوغست كونت في اللغة، ولم تهتم إلا بما قاله في موضوع الميتافيزيقا، الذي استبعده بدعوى التطور والتقدم. هذه الدعوة ستتجدد وتتعمق في الوضعية الجديدة أو المنطقية، وذلك تحت تأثير المنطق الرياضي كما صاغه فريجه وراسل، والفيزياء كما ناقشها ارنست ماخ وتمت بلورتها في النظرية النسبية من قبل اينشتاين، وخصوصاً ما قدمه الفيلسوف النمساوي الأصل الإنجليزي الثقافة لودفيج فتجنشتاين في كتابه **الرسالة الفلسفية المنطقية**.

٢ ـ الوضعية الجديدة بوصفها تجسيداً للمنعطف اللغوي:

مثّل رودلف كارناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠) هذا الاتجاه خير تمثيل، سواء من حيث مكانته داخل "حلقة فيينا" أو من خلال ما أنجزه من تحليل منطقي للغة. لقد حول هذا الفيلسوف كتاب فتجنشتاين **الرسالة الفلسفية المنطقية**، إلى برنامج فلسفي عملي، مهتدياً بما قاله صاحب **الرسالة** من ان معنى القضية هو منهج تحققها.

وحدد مهمة الفلسفة في التوضيح والتحليل، وأن لا علاقة لها بالتركيب أو التقدم بمقترحات جديدة. وهكذا، يكون العلم بمثابة مضمون المعرفة والفلسفة هيكله وصورته. مهمة الفلسفة هي تحليل العبارات والألفاظ من حيث بنائها المنطقي العام، لا من حيث طرائق استخدامها في لغة بعينها، وان تحليل العبارات والالفاظ على هذا النحو هو نفسه تحليل للفكر.

وعليه، فإن موضوع الفلسفة كله هو موضوع اللغة، هذا ما يؤكده القول إن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة، وإن عالم الخطاب منقسم إلى قسمين أساسيين: الخطاب العلمي المؤلف من قضايا تحليلية وتركيبية، قابلة للتحقق والبرهان، والخطاب الميتافيزيقي المكوّن من عبارات خالية من المعنى.

يقول كارناب: «كان هناك معارضون للميتافيزيقا في تاريخ الفكر الإنساني منذ العصور القديمة، منذ شكّاك اليونان حتى فلاسفة التجريب في القرن التاسع عشر... ولقد ذهب بعضهم إلى ان مبدأ الميتافيزيقا في حد ذاته مبدأ باطل طالما انه يناقض معرفتنا التجريبية، بينما اعتبره فريق آخر مبدأ غير يقيني على اساس ان مشكلات الميتافيزيقا هي مشكلات مفارقة لحدود المعرفة الإنسانية، متعالية عنها. كما ذهب كثير من اللاميتافيزيقيين إلى ان الاشتغال بالمسائل والمشكلات الميتافيزيقية يعتبر عملاً عقيماً... الا ان التحليل المنطقي في الفلسفة المعاصرة ينتهي بنا إلى ان جميع العبارات

التي تتناول موضوعات تدخل في نطاق الميتافيزيقا، عبارات خالية من المعنى[1].

وفي تقديره ان الفلسفات التي تنتمي إلى الميتافيزيقا، هي فلسفات سبينوزا وهيغل وشلنغ وهيدغر. لكن المفارقة في هذا التصنيف هو ان كارناب وهيدغر يلتقيان بصورة لافتة، على الأقل في نقطتين رئيسيتين: الأولى رفض الميتافيزيقا، وان كان ذلك تحت دواعي مختلفة؛ والثانية الاهتمام باللغة، وان كان ذلك بطرق مختلفة. كما سنبين ذلك في الفصل القادم.

ان المشكلة الزائفة هي تلك المشكلة التي لا تملك حلاً؛ انها مشكلة بالأساس خالية من المعنى. لذا كان من واجب الفلسفة الجديدة أو بالأحرى الطريقة الجديدة ـ متبعة في ذلك برنامجها المضاد للميتافيزيقا ـ هو توضيح هذه المشكلات التي لا تملك معنى أو دلالة، مبرهنة بذلك على ان استحالة حل مثل هذه المشكلات لا يعود البتة إلى محدودية العلم، وانما يعود إلى خطأ في الطرح. وان الامر لا يتطلب تحويل مثل هذه المشكلات إلى مجالات فكرية اخرى، كالدين أو الميتافيزيقا، بل يتطلب الامر إقصاؤها، وذلك لسبب اساسي، وهو أنها ليست مشاكل حقيقية.

ومن هذه الفكرة، برزت فكرة اخرى ميزت الوضعية الجديدة عن سابقتها، وهي انه في الوقت الذي كانت فيه وضعية القرن التاسع عشر، وخاصة وضعية أوغست كونت، تؤكد على ان الميتافيزيقا يتم إقصاؤها بمجرد العبور من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الوضعية أو العلمية، فإن الوضعية الجديدة تؤكد، وبشكل مختلف، على ان العلم يحمل دائماً في طياته مشاكل ميتافيزيقية. من هنا ضرورة عزلها أو طردها، وذلك من خلال توضيح طبيعتها الخاطئة، وكل هذا من اجل تأسيس وبناء علوم حقيقية تستحق هذا الاسم. فما هو المنهج الذي يجب اتباعه لبلوغ هذا الهدف؟

في نظر الوضعيين الجدد، يجب ان يقوم المنهج على قاعدتين اساسيتين هما: التحليل المنطقي اللغوي، والتحقيق التجريبي. وبناء على هاتين القاعدتين، اطلق كارناب على الوضعية الجديدة اسم آخر هو "التجريبية المنطقية". وكما هو معروف، فإن النظرية العلمية هي مجموعة من العبارات المشكلة في لغة. ان هذا التعريف ينطبق وفي كثير من الاحيان على اللغة العامية أو الطبيعية. وهنا تكون العلاقة بين كلمة وكلمة، وبين عبارة وعبارة، علاقة غامضة أو غير محددة بشكل صارم ودقيق. وذلك بسبب من أن الكلمة الواحدة تحمل اكثر من معنى، وتستعمل بأساليب مختلفة. من هنا

(١) كارناب، «حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة»، في: **كيف يرى الوضعيون الفلسفة**، ترجمة وتقديم: نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٤، ص ٦١.

المشكل أو من هذه النقطة، كانت الحاجة ـ التي تقاسمها العديد من العلماء وخاصة علماء الرياضيات ـ إلى نحت لغة عالية التخصص، مستقلة ومختلفة عن اللغة العامية أو الطبيعية، لغة اصطلاحية يمكن مراقبتها بشكل كامل. وتطور هذه الحاجة ادى إلى تكوين ما تسميه اليوم باللغات الشكلية، التي استعملت في البداية من اجل عرض كل النظريات الرياضية، ثم شيئاً فشيئاً، من اجل عرض كل النظريات»[1].

استعان كارناب باللغة الشكلية من اجل معالجة كل القضايا والمشكلات التي أراد اختبارها، وخلص إلى نتيجة مفادها أن كل العلوم يمكن ترجمتها إلى لغة فيزيائية، هذه اللغة التي تتمتع ببنية تمكنها من البرهنة على وحدة الأنساق المعرفية، مع استبعاد كلي للقضايا التي تقف في وجه المعرفة العلمية. ومن بين النتائج التي حققتها هذه الطريقة المنطقية اللغوية، استخراج الكلمات ذات المعنى التجريبي، المرتبطة بمعطيات تمت ملاحظتها، اي كلمات مختلفة كلية عن الكلمات الميتافيزيقية.

ونتج عن هذا ان الكلمات ذات المعنى التجريبي هي التي تشكّل فقط العبارات أو القضايا التي نستطيع اختبارها تجريبياً. اما العبارات التي لا تخضع للتحقيق، فهي عبارات "لاعلمية"، ما عدا العبارات المنطقية الرياضية، التي بطبيعة بنيتها لا تستطيع قول أي شيء، وانما تستطيع فقط ان تُفصح عن النتائج المستنبطة من مجموعة من البديهيات. وعلى كل حال، فإننا اذا ما توقفنا عند العلوم الفيزيائية ـ الفيزياء بالمعنى الواسع للكلمة ـ فان معيار العلمية، بحسب الوضعيين الجدد، يتحدد فقط بالاختبار التجريبي.

ولا شك في ان المسألة الأساسية التي يولونها اهمية قصوى، هي مسألة التحليل المنطقي ـ اللغوي باعتباره عاملاً حاسماً في المنهجية العلمية. وكما هو معلوم، فإنه بقراءتهم **للرسالة المنطقية الفلسفية** لفتجنشتاين تمكنوا من ادراك اهمية اللغة في اختبار ومعالجة المشاكل الفلسفية. وكانت النتيجة التي توصلوا اليها بعد ذلك، هي ان مهمة الفلسفة تكمن في تحليل اللغة. صحيح، ان هذه الفكرة ليست جديدة كلية، بما اننا نجد فلاسفة اكدوا على اهمية اللغة، ولكن الإضافة الأساسية التي قدمها فتجنشتاين تكمن في قوله إن كل شيء يُختزل إلى اللغة، فحتى المعطيات التي تتم ملاحظتها تُختزل إلى لغتها، وذلك لانها لا توجد الا عندما يتم التعبير عنها بـ«العبارات التي تعبّر عن المعطيات الحسية والتي تسمى بعبارات البرتوكول»[2]. من هنا كان تركيزهم على تحليل اللغة العلمية وعلى جانبها التركيبي والدلالي.

---

(١) لبدفيكو غيمونا، «موقف من الوضعية المنطقية»، في: **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، تأليف واشراف الزواوي بغوره، الجزائر، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٠، ص ٣١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٥.

ان رفض الميتافيزيقا ما هو الا وجه من وجوه تطبيق النموذج التحليلي. ذلك ان منبع هذا التطبيق، يعود كما اسلفنا إلى الدور المحدد الذي لعبه كتاب **الرسالة** في صياغة الوضعية المنطقية وفي النتائج التي خلص اليها كارناب على وجه التحديد. ولعله من الضروري ان نشير هنا إلى اللبس الذي وقع فيه بعض الدارسين عندما مزجوا بين افكار ڤتجنشتاين الأولى وافكار الوضعيين المناطقة، واعتقدوا ان ڤتجنشتاين ليس الا وضعياً منطقياً. والحقيقة ان كارناب وفلاسفة الوضعية المنطقية قد فسروا أو بالاحرى أوّلوا **الرسالة المنطقية** بما يخدم برنامجهم الفلسفي، الذي لا يعكس بالضرورة فلسفة ڤتجنشتاين[1].

لقد بيّن صاحب **الرسالة**، أو كما اصبح يعرف في الدراسات الفلسفية واللغوية بڤتجنشتاين الأول، ان مهمة الفلسفة هي ان تبين لنا ان كل قضية ما هي الا صورة للواقع، لذا عرفت هذه المرحلة من حياة الفيلسوف بمرحلة نظرية الصورة، لأن دور اللغة هي التصوير أو بعبارة اخرى هي رسم للعالم، وان الفلسفة ما هي الا نشاط تحليلي أو عملية توضيحية.

يقول ڤتجنشتاين: «ان موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للافكار. فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل هي فاعلية، ولذا يتكوّن العمل الفلسفي اساساً من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية، انما هي توضيح للقضايا»[2].

اذا كان الغرض من الفلسفة هو التحليل، فان السؤال الواجب طرحه هو: ما اللغة؟ ربما نجد الاجابة في مقدمة **الرسالة**، وذلك عندما اعلن المؤلف ان هدفه من هذا الكتاب «يستهدف إقامة حد للتفكير، أو على الأصح لا يستهدف اقامة حد للتفكير، بل التعبير عن الأفكار. ولذا فان الحد يمكن ان يوضع فقط بالنسبة للغة، اما ما يكون في الجانب الآخر من ذلك الحد، فسيُعدّ ببساطة شيئاً لا معنى له»[3]، مما يعني أن اللغة مساوية للفكر. بعدها شرع ڤتجنشتاين في ما اصبح معروفاً به وهو أن اللغة مجموعة من القضايا، وأن الفكر هو القضية، وأن مهمة اللغة هي الرسم أو «أن القضية رسم للوجود

---

(١) لمزيد من الاطلاع ينظر بحث الدكتور عبد الله الجسمي: «هل كان لودفيج ڤتجنشتاين وضعياً منطقياً؟» في: **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد الرابع والستون، السنة السادسة عشرة، خريف ١٩٩٨، صص ١٥٦ ـ ١٨٩.

(٢) عزمي اسلام، **لدفيج ڤتجنشتاين** (سلسلة نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف بمصر، (د. ت). ص ٧٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٣.

الخارجي هي نموذج للوجود الخارجي على النحو الذي نعتقده انه عليه»، أو كما قال في موضع آخر: «إن القضية لا تثبت شيئاً آخر الا بقدر ما هي رسم له»[١].

و لقد وسعت الوضعية المنطقية من مجال تحليلها لتشمل اللغة العادية أو الطبيعية، وذلك عندما قالت: ان كل بحث فلسفي، مهما كان، اذا اراد ان يكون بحثاً جاداً، يجب ان يكون بحثاً لسانياً أو لغوياً. وان الأبحاث الأخلاقية والسياسية والدينية يجب ان تتبع طريقة البحث اللساني. وبتعبير آخر، يجب العمل، إلى جانب اللغة العلمية، على تحليل اللغة الأخلاقية والسياسية والدينية، وذلك بقصد تحديد التمثلات أو التصورات والاختلافات القائمة فيما بينها، واعادة تشكيل مسائل كل فرع من هذه الفروع في شكل لغوي، وبهذا يتم فتح الطريق نحو حل كل المشاكل التي تطرحها.

و على هذا الأساس، فان الوضعية المنطقية قد عبّرت عما يسمى بالواحدية اللغوية، واحدية قائمة على الأطروحة التالية: لا يمكن الخروج من البُعد اللغوي، أو بعبارة اخرى، كل شيء لغة، وان قبول أي شيء خارج هذا البعد، يُعدّ سقوطاً في الدوغماتية، التي تعدّ وهماً من الأوهام.

انتقد بول ريكور المقاربة الوضعية للغة وتساءل في مقاله «فلسفة اللغة» قائلاً: «بأي حق يتم التمييز بين القضايا العلمية والقضايا الميتافيزيقية؟ أليس الانحياز المناوئ للميتافيزيقا هو الذي يتكلم، طالما أن الإمكان يبقى قائماً بأن الجمل الأخيرة تستند إلى معنى آخر غير إدراك الشيء؟»[٢]. ان هذا التساؤل وغيره، هو الذي دفع بفلاسفة ما بعد الوضعية المنطقية، كارل پوپر ولكاتوس وفيرابند، إلى القيام بنقد شامل للأسس العلمية والفلسفية واللغوية التي قامت عليها الوضعية الجديدة. وسنحاول فيما يلي ان نبيّن وجوه هذا النقد كما انجزه كارل پوپر، فيلسوف العقلانية النقدية.

ثانياً ـ كارل پوپر ونظرية وظائف اللغة

يحتل كارل پوپر مكانة مميزة في تاريخ الفلسفة المعاصرة عامة وفي التيارين الوضعي والتحليلي على وجه الخصوص. فقد صنفه بعض الدارسين ضمن التيار الوضعي بسبب نشر كتابه الأساسي **منطق الكشف العلمي** ضمن حلقة فيينا، في حين أن فلسفته في مجملها، سواء تلك المتعلقة بفلسفة العلوم أم بفلسفة اللغة، فلسفة نقدية ومناهضة للتيار الوضعي والتحليلي على السواء.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٢) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، في: **العرب والفكر العالمي**، العدد الثامن، خريف ١٩٨٩، ص ١٦.

وفي هذا يقول بوبر: "جادلت ضد كل صور الوضعية في فيينا خلال الاعوام ١٩٣٠ حتى ١٩٣٧ وفي انجلترا عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦، وفي عام ١٩٣٤ نشرت كتابي **منطق الكشف العلمي**، وكان هذا الكتاب نقداً للوضعية. وقد كان شليك وفرانك، قائدا حلقة فيينا، من التسامح ليقبلا الكتاب في سلسلة كانا يحررانها. ومن بين نتائج هذا التسامح أن ظن كل من القى نظرة سريعة على الكتاب انني وضعي. ولقد نتج عن ذلك تلك الأسطورة الذائعة بأن بوبر وضعي... انا لا اختلف مع احد حول الكلمات. ورغم ذلك فأنا أبعد ما يكون عن الوضعية"[1].

١ - في فلسفة العلوم:

يُعدّ كتاب كارل بوبر **منطق الكشف العلمي** (١٩٣٥)، بمثابة بديل معرفي لمختلف الاطروحات المعرفية التي تقدمت بها حلقة فيينا، حيث دعا في هذا الكتاب إلى منهج للعلم جديد يرتبط بنمو العلم وتطوره، وقال بمعيار للعلمية والصحة سماه بـ"القابلية للتكذيب" Falsifiabilty في مقابل التحقق والاستقراء. واعتبر أي عنصر لا يؤيد الحكم الكلي، يؤدي إلى فساد الاستقراء. بمعنى ان الدليل أو البينة لا توجد لتؤكد بل لترفض. وبالتالي فان تحليل القضايا يكون بالاستنباط وليس بالاستقراء. وان كل جزء أو عنصر لا يتفق والحكم العام يؤدي إلى فساد القياس. من هنا يجب التركيز، في نظره، على العناصر التي تكذب هذا القياس. واذا كان الهدف في العلم هو الوصول إلى قضايا حقيقية، فإن عليه ان يستبعد ويحذف القضايا الكاذبة، وذلك بعد تكذيبها بالطبع.

يرى بوبر ان المعرفة العلمية تتميز بطابعها التطوري. من هنا يجب اعتماد طريقة جديدة في البحث تتكوّن من توقعات وتخمينات غير قابلة للتبرير أو "حلول اجتهادية مؤقتة" Tentative solutions لا تعدو كونها حدوساً يتم التأكد منها بواسطة اختبارات. ولذا فإن هذه الطريقة هي أشبه ما يكون بمنهج المحاولة والخطأ. ويتم استبعاد الخطأ بطريقتين اما باستبعاد الفرض أو بتعديله. وهذا ما يعبّر عنه بوبر بالقابلية للتكذيب.

عبّر بوبر عن هذا المنهج بصيغة مشهورة، هي: {P1... TT... EE... P2}، حيث تشير P1 إلى مشكلة الأولى، وتشير TT إلى نظرية مؤقتة، واحياناً يرمز إليها بالرمز TS أي حل مؤقت وغير نهائي، بينما تشير EE إلى استبعاد الخطأ، وذلك بتعريض النظرية

---

(١) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم افضل**، ترجمة احمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ١١٦.

اكثر من مرة لإختبارات حاسمة، فنصل مرة ثانية إلى P2 أو إلى مشكلة ثانية، أي إلى مشكلة جديدة في حاجة إلى حل جديد. . . وهكذا.

حدد بوبر هذا المنهج بقوله: «هب اننا بدأنا من مشكلة ما، م١، وقد تكون مشكلة عملية أو نظرية أو تاريخية. ثم نعمل على صياغة حل مبدئي للمشكلة: حل حدسي افتراضي أو فرضي ـ نظرية مبدئية، ن د، حينئذ تخضع لمناقشات نقدية، ق ق، في ضوء البينة، إنْ كانت متاحة. وكنتيجة لهذا تنشأ مشكلات جديدة، م٢»[١].

و عليه، فإننا على عكس الاستقراء، نبدأ بمشكلات، سواء مشكلات علمية أم نظرية تواجه صعوبات، نضع لها فروضاً، ثم نختصر هذه الفروض كلما وجدنا سبباً لذلك. ونضع استنتاجات يمكن مقارنتها بالظاهرة عن طريق التجربة. فاذا ما توافقت الظواهر مع الاستنتاجات وصلنا إلى نوع من التعزيز، اما اذا اختلفت الظواهر مع الاستنتاجات فان هذا يعد تكذيباً.

و لقد لخص منهجه في هذا النص: «المعرفة العلمية بأسرها فرضية أو حدسية افتراضية. يتوقف نمو المعرفة، خصوصاً المعرفة العلمية، على التعلم من أخطائنا. وما يمكن أن نسميه منهج العلم يتوقف على التعلم المنتظم من آخطائنا. الحجج المستقاة من الاختبارات التجريبية هي أقوى الحجج المستخدمة في هذه المناقشة النقدية. التجارب تسترشد دائماً بالنظرية.. لا نظرية قابلة للاختبار سوى النظرية التي تقر أو تتضمن آن احداثاً معينة يمكن تصورها ان تحدث في الواقع... لا يمكن أن تحمل أي نظرية خبراً عن العالم التجريبي ما لم تدخل من حيث المبدأ في صدام مع العالم التجريبي. وهذا يعني، على وجه الدقة، انها يجب آن تكون قابلة للتفنيد. القابلية للاختبار لها درجات: النظرية التي تقرر اكثر، وبالتالي تضطلع بمخاطرة اعظم، تكون افضل في القابلية للاختبار من النظرية التي تقرر النزر اليسير»[٢].

من هنا يرى بعض الدارسين ان الدافع إلى تأليف كتاب **منطق الكشف العلمي** هو «نقد الوضعية المنطقية، وطرح البنية المنطقية والاختبارية للنظرية العلمية، بأسلوب يكشف عن اخطاء الطرح الوضعي»[٣]. ويظهر هذا النقد، أول ما يظهر في موقفه من اللغة والتحليل اللغوي.

---

(١) كارل بوبر، **أسطورة الإطار**، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت، **سلسلة عالم المعرفة**، رقم ٢٩٢، ابريل، ٢٠٠٣، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٣) يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين. الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٤، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، ص ٣٢٥.

٢ ـ نظرية وظائف اللغة:

نستطيع أن تميز في نظرية بوبر اللغوية جانبين أساسيين، جانب نقدي موجه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة للوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، وجانب بنائي يتعلق بنظريته في اللغة، اعتبرها بمثابة البديل لحل المشكلات اللغوية التي طرحها المنعطف اللغوي التحليلي.

أ ـ الجانب النقدي:

هناك فكرة عامة وشائعة، مفادها أن بوبر لم يهتم باللغة ولا يملك مساهمة فلسفية في هذا الموضوع. وبالنظر إلى الدراسات العربية المخصصة لهذا الفيلسوف، فإن هذا الجانب لم يتم الاهتمام به الا على سبيل الإشارة. وسنحاول في هذا الفصل أن نبين مكانة اللغة في فلسفة بوبر وأهميتها في السياق الفلسفي العام للفلسفة المعاصرة. وفي تقديرنا فان عدم اهتمام بوبر الواضح باللغة في أعماله له دلالته، وأن تجنبه لموضوع اللغة له معنى خاص في سياق الفلسفة الانجلوسكسونية. كما اننا سنتبين ان لهذا الفيلسوف مساهمته اللغوية التي تستحق البحث والدراسة وخاصة في اطار الإشكالية التي تحاول دراستها.

في الحقيقة، ان الخط العام لفلسفة بوبر يختلف كلية عن الخط الوضعي والتحليلي، سواء في تصور الفلسفة أم في مهامها، ذلك أن صاحب **منطق الكشف العلمي والمعرفة الموضوعية** يرى أن ما يستحق الاهتمام هو وضع الفلسفة أمام مشكلاتها الحقيقة، التي لا يمكن اختزالها ولا اختصارها في مشكلات لغوية أو في تحليل عبارات منطقية. فمثل هذا الاهتمام، في تقدير الفيلسوف، اهتمام عقيم وينم عن خطر الوقوع في الدوغماتية. وأن فكرة البحث عن لغة دقيقة وصارمة وخالية من اللبس والغموض، فكرة وهمية، لأنها جزء من مشكلات الفهم التي يتوجب على الانسان رفعها وحلها بواسطة العمل النقدي، الذي يضع حداً لأشكال التسلط والدوغماتية الفكرية.

رأى بوبر أن يُطلق على الفلسفات المهتمة باللغة والتعريف والتدقيق مصطلح الجوهرانية Essentialisme الذي يفيد التركيز على مشاكل اصطلاحية وتعريفية، وشكك في جدوى وجدارة هذه المشكلة. كما ناقش هذا الموضوع عندما حلل مشكلة الكليات في الفلسفة Universaux في مقابل النزعة الاسمية، حيث دافع عن موقف واقعي، وانتهى إلى القول بضرورة عدم مناقشة الكلمات والألفاظ، لان هذه المناقشة لا معنى لها ولا فائدة منها، وضرب مثلاً على ذلك، كتاب سبينوزا في **الاخلاق**، الذي هو

عبارة عن تحديدات وتعريفات اعتباطية غير مفيدة[١].

ورغم ما يُقال عن حكمه على فلسفة سبينوزا، الا أن ما انتهى اليه من تحليل لمشكلة الكليات، جدير بالاهتمام. وهو أن الفيلسوف المنشغل بمشكلات اللغة هو فيلسوف في نظره يهتم بأشباه المشكلات، ولا يقصد من وراء ذلك الميتافيزيقا، وخاصة في مثال سبينوزا، لان موقفه من الميتافيزيقا متميز في الفلسفة المعاصرة. فهو من الفلاسفة القلائل الذين دافعوا عن اهمية الميتافيزيقا من الزاويتين العلمية والفلسفية. وفي ذلك يقول: «أكدت على أن التقريرات الميتافيزيقية ذات معنى. وعلى واقعة مؤداها انني نفسي ميتافيزيقي واقعي. ليس هذا فحسب بل ايضاً قمتُ بتحليل الدور التاريخي المهم الذي لعبته الميتافيزيقا في تشكيل النظريات العلمية»[٢].

ان موقفه من الميتافيزيقا، وهو موقف مضاد بالكلية للوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، عزّزه بموقف من الفلسفة يقوم على مشكلات فلسفية حقيقية، على الفيلسوف أن يساهم في حلها، أو كما قال: «اذا لم تكن لي مشكلات فلسفية حقيقية، واذا لم يكن لي أمل في حلها، فليس لي أي مسوغ لأن اكون فيلسوفاً»[٣]. ان تصريحاً كهذا يختلف كلية عن السياق الفكري والثقافي سواء لحلقة فيينا أو التيار التحليلي الانجلوسكوني. لان هذا التصريح يعد نقد صريحاً لكارناب، الذي عمل دائماً على تحليل المفاهيم والعبارات. واقتنع بفكرة مؤداها انه بواسطة مفاهيم واضحة يمكن اقامة فلسفة دقيقة، دقة العلم.

لذا، شكك بوبر في العلاقة القائمة بين التحديد والتعريف وبين الوضوح والدقة، ذاهباً إلى القول إن المشكلة لا تكمن في الكلمات في حد ذاتها وانما في نموذج التحديد أو طبيعة التعريف، مبيناً أن نموذج التعريف لا يقتصر على الفلاسفة المعاصرين، بل اهتم به فلاسفة امثال ديفيد هيوم الذي سماه "التفسير الدقيق" للكلمات التي يستعملها الفيلسوف. وسواء قلنا بـ"نموذج التعريف" أو بـ"التفسير الدقيق"، فإن المشكلة تكمن في الاعتقاد "بوجود معنى دقيق" قائم، تستطيع الوصول اليه. ولقد قام بهذه المحاولات كارناب ومن قبله فريجه فيما دعاه بـ"تعريف المفهوم". وفي نظر بوبر إن كل هذه المحاولات لا جدوى منها وعقيمة بسبب أن تعريف أو تحديد مفهوم معين أو عبارة

---

(١) لا شك في أن بوبر يجد صعوبة في فهم الفلسفات العقلية والمثالية. وهذا جزء من آثار الفلسفة الوضعية والتجريبية والذرائعية عليه، لذلك يصدر أحكاماً من الصعب قبولها بالنسبة لدارس الفلسفة.

(٢) كارل بوبر، **اسطورة الاطار**، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٣) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم افضل**، مرجع سابق، ص ٢١٨.

معينة سنحتاج فيه إلى استخدام ألفاظ جديدة هي بحاجة إلى تعريف.. وهكذا إلى ما لا نهاية، ولذلك سمي بوبر هذه العملية بعملية "التراجع اللامتناهي".

يخلص صاحب **منطق الكشف العلمي** إلى القول إن العمل على إقامة مفاهيم غير غامضة ووضع حدود بيّنة للمفاهيم، لا يجب أن يكون غاية في ذاته، وأن مبدأ البساطة والوضوح الذي ينادي به الفيلسوف والمثقف على وجه العموم، لا يُعتبر مهمة علمية وانما يجب تناوله كمبدأ أخلاقي. من هنا قال: «الميل نحو البساطة والوضوح واجب اخلاقي على كل مثقف، وأن النقص في الوضوح خطأ، والزعم والادعاء جريمة»[١]. وعليه، فان مبدأ البساطة والوضوح، مبدأ أخلاقي نفعي وليس مبدأ علمياً ومعرفياً. فما يجب قوله، يجب قوله ببساطة ووضوح. لا شك في ان هذه الجملة قريبة مما قاله فتجنشتاين في **الرسالة المنطقية الفلسفية**، ولكن لا علاقة بينهما، لأن الأول كما قلنا ربط الوضوح والبساطة بالأخلاق العلمية، في حين أن الثاني قرنهما بالفكر والعقل، وكذلك لأن بوبر يرى أن من واجب المثقف أن يرفض الغموض وأن يكون محدداً بقدر ما تتطلبه الوضعية التي هو فيها.

ليست مهمة الفلسفة توضيح الالفاظ والعبارات: «انا لا ارى أن الفلسفة هي الألغاز اللغوية، ولو أن إزالة سوء الفهم قد تكون احياناً مهمة أولى وضرورية... إن المفاهيم أو الكلمات مجرد ادوات لصياغة القضايا والافتراضات الحدسية والنظريات. فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن ان تكون صحيحة في ذاتها؛ إنها تخدم لغتنا الوصفية والجدلية أو الحجاجية. لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعاني، وانما البحث عن حقائق مثيرة وهامة، أي عن نظريات حقيقية»[٢].

لذا دعا إلى ضرورة الخروج من المنعطف اللغوي، وتجاوز سجن اللغة وفقاً لعبارة لي ورف الذي استند إليه، قائلاً: «إن السجون هي الأطر. وأولئك الذين يمقتون السجون سوف يعارضون أسطورة الإطار. سوف يرحبون بالمناقشة مع مشاركات من عالم آخر، من إطار آخر، لان ذلك يتيح لهم فرصة لاكتشاف أغلالهم التي لم يشعروا بها حتى الآن، وأن يحطموا تلك الاغلال، وبالتالي أن يتعالوا على انفسهم. ولكن من الواضح أن تحطيم المرء لقضبان سجنه بهذه الطريقة ليست مسألة روتينية، إذ لا يمكن أن تأتي الا من خلال جهد نقدي وجهد ابداعي»[٣].

---

(١) Karl Popper, *Connaissance objective*, trad. J. J. Rosat, Aubier, Paris, 1991, p. 99.

(٢) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم افضل**، مرجع سابق، صص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) كارل بوبر، **اسطورة الاطار**، مرجع سابق، صص ٨٠ ـ ٨١.

ب ـ الجانب البنائي:

تعد الأفكار السابقة بمثابة نقد مبطن وصريح في الوقت نفسه للتيار الوضعي والتحليلي. الا أن بوبر لم يكتف بذلك، بل قدم نظرية في اللغة هي النظرية الأداتية أو نظرية الوظائف اللغوية، فما هي ملامحها العامة؟ تنتمي اللغة وفق تصنيف بوبر إلى العالم الثالث (٣)، مقارنة بالعالم الأول (١) الخاص بالأشياء والعالم الثاني (٢) الخاص بالنفس والعقل، ويتشكل العالم الثالث من نظريات أو من مجموع المنطوقات على وجه التدقيق، لأنه يعتقد أن الأفكار العامة والنظريات لا تتناسب مع الالفاظ وإنما مع المنطوقات والقضايا.

يقول بوبر: «يتركب العالم ٣ مع العالم ١. فالعالم ٣ على سبيل المثال يضم الكتب، وهو يحتوي العبارات، ويشمل فوق كل شيء اللغة البشرية. وهذه كلها اشياء، اشياء فيزيقية، احداث، تقع في العالم ١. قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتراكيب العصبية، ومن ثم فهي شيء مادي، تتالف من عناصر من الذاكرة، من الذكريات، من التوقعات، من سلوك مكتسب ومكتشف، ومن الكتب. انت تستطيع أن تسمع محاضرتي الآن بسبب الصوتيات: انا اثير ضجة، وهذه الضجة جزء من العالم ١»[1].

وكما تلخص يمنى طريف[2]، فإن بوبر يميز بين ثلاثة عوالم هي: العالم ١، وهو العالم الفيزيائي المادي؛ والعالم ٢، وهو العالم الذاتي، عالم الوعي والشعور والمعتقدات والادراكات والحالات النفسية والعقلية؛ والعالم ٣ الذي هو عالم المحتوى العقلي الموضوعي للفكر، كالعلم والفلسفة والأعمال الأدبية. تتميز هذه العوالم بتداخلها، ويلعب العالم ٢ دور الوسيط، لانه يدرك العالم ١ بالمفهوم الحرفي للادراك، ويخلق العالم ٣، ويضيف اليه ويحذف منه.

يعكس هذا التقسيم الافتراضي للعوالم، الموقف التعددي لبوبر، في مقابل الموقف الأحادي للوضعية المنطقية، كما يجسّد موقفه في موضوعية المعرفة واستقلالها عن الذات، ومن بين أهمّ مكونات العالم ٣، اللغة والنقد.

يرى بوبر أن المفاهيم والتصورات ما هي الا وسائل نستخدم في صياغة النظريات، لذا فإنها أدوات، وأن دورها في صياغة النظريات دور تقني وتداولي، يتناسب مع دور الحروف في صياغة الكلمات. من هنا فإن الحروف أو الكلمات ليست

---

(١) كارل بوبر. **بحثاً عن عالم افضل**، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) يمنى طريف الخولي. **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مرجع سابق، ص ٣٣٧.

الا وسائل ولا يجب أن تتحول إلى غايات في ذاتها. هذا لا يعني أن الكلمات لا قيمة لها، وانما يعني أن دورها ليس محدّداً للنظرية، بدليل انه يمكن لنا دائماً ترجمة نظرية من النظريات إلى لغة مختلفة عن لغتها الاصلية. فالنظريات العلمية يمكن ترجمتها إلى مختلف اللغات الطبيعة من دون أن يفسد معناها. وكذلك الحال بالنسبة للنظريات الفلسفية ذات الطبيعة الكلية كالواقعية والمثالية والمادية والتجريبية، اذ يمكن دائماً التعبير عن هذه النظريات بلغات طبيعية مختلفة. ولكن من الممكن أن تشذ عن هذه القاعدة بعض الفلسفات المتجذرة في لغاتها الأصلية كفلسفة هيدغر أو بعض الفنون كالشعر.

تعد النظرية الأداتية أو الوظيفية بمثابة بديل معرفي ولغوي في نظر بوبر للنزعة "الجوهرانية"، حسب عبارته، لأن ما هو مهم، في نظره، ليس العمل على التحديد كغاية وهدف وانما التعبير بقدر كاف من التحديد. فالمشكلات لا تحل بكلمات جديدة، وانما بافكار جديدة. أو كما قال: «مهمة العالِم والفيلسوف تقتصر على حل المشكلات العلمية والفلسفية، وليس عرض ما قاله أو يقوله الفلاسفة»[١]. والسبب في ذلك، يعود إلى رفضه لمبدأ الجوهر والحتمية، فلا شيء في تقديره يملك جوهراً خاصاً نسعى إلى تعريفه، ولا شيء حتماً بطبيعته. وفي هذا اتفاق لافت بينه وبين البنيوية عموماً والبنيوية التكوينية على وجه الخصوص.

تلعب اللغة دوراً اساسياً في ظهور المعرفة الموضوعية، على أن هذا الدور يتطلب معرفة طبيعة اللغة عنده ومكوناتها ومميزاتها. وفي هذا السياق فان كارل بوبر يعتمد على نتائج ابحاث استاذه كارل بوهلر[٢]، ومضمونها ان اللغة هي التي تميز الانسان عن الحيوان، لا لأن الحيوان لا يملك لغة، فهناك لغة الحيوانات، كلغة النحل على سبيل المثال، ولكن لان لغة الانسان تملك وظائف تتجاوز وظائف لغة الحيوان.

ميّز بوهلر بين الوظائف السفلية والوظائف العلوية للغة، مبيناً أن اللغة الانسانية تشترك مع اللغة الحيوانية في الوظائف السفلية، وتختلف عنها في الوظائف العلوية. تتحدد الوظائف السفلية في وظيفتين هما التعبير وتبادل العلامات. أو بتعبير آخر، تظهر الوظائف السفلية في الوظيفتين التعبيرية والتواصلية، وهي وظائف مشتركة مع الحيوان لأن اللغة الإنسانية تملك هاتين الخاصتين، الا انها تتميز عنها بوظائف اخرى ومنها الوظيفة الوصفية، أي القدرة على وصف الوقائع وصياغتها في عبارات قابلة للحكم،

---

(١) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم افضل**، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٢) لمزيد من الاطلاع حول هذه العلاقة ينظر: Fiorenza Toccafondi, «De Karl Buhler a Karl R. Popper». *In: Philosophiques*. Volume 26, N° 2. 1999.

ولها وظيفة اخرى هي المقارنة والتفسير والاستدلال ويسميها بالوظيفة الحجاجية. إن هذه الوظيفة الرابعة هي التي تقوم بعملية ربط اللغة بالخطاب، بوصفه مجموع القضايا البرهانية، ولها دور محدد في كل معرفة عقلانية نقدية.

يقول بوبر: «اللغة البشرية ليست مجرد تعبير عن النفس، أو مجرد وسيلة اشارية، فللحيوانات هاتان المهارتان ايضاً، ولا هي مجرد مجموعة من الرموز، فهذه هي الاخرى ـ حتى الطقوس منها ـ موجودة لدى الحيوانات ايضاً. اما الخطوة الواسعة التي نتج عنها تطوير للوعي غير مسبوق فهي ابتكار العبارات الوصفية (أو الوظيفة التمثيلية لكارل بوهلر)، العبارات التي تصف مسألة موضوعية قد تناظر أو لا تناظر الوقائع، نعني عبارات قد تكون صادقة أو كاذبة. وهذه الوظيفة هي الملمح غير المسبوق في اللغة البشرية... وهناك وظيفة رابعة هي الوظيفة الجدلية (الحجاجية)»[1].

تتميّز هذه الوظائف اللغوية بطابعها التدرجي والتصاعدي، وهي شبيهة بما قاله اوغست كونت، في الانتقال من التصور إلى التأمل فإلى التبليغ. ويعُد المنطق في نظر بوبر، نموذجاً مثالياً للوظيفة الرابعة، كما تظهر هذه الوظيفة وتتجسّد في اشكال النقد المختلفة، وخاصة في النقد الفلسفي الذي بدأ مع الفلسفة اليونانية. وتحتكم اللغة الوصفية إلى معيار الواقع والحقيقة، في حين أن اللغة الحجاجية والبرهانية تحتكم إلى معيار الصحة والتطابق، وبذلك تتصل بالنقد وبأشكال الحوار والتواصل المختلفة.

إن هذه النظرية الوظيفية التي قال بها بوهلر عام ١٩٣٤، وطبّقها بوبر عام ١٩٧٢، تتميز ايضاً بقيم ثنائية اساسية، حيث تتمتع الوظيفة الحجاجية بقيمة الملاءمة أو عدم الملاءمة، والوظيفة الوصفية بقيمة الصدق أو الكذب، والوظيفة الإشارية بقيمة الفعالية أو عدم الفعالية، والوظيفة التعبيرية بقيمة التبليغ أو عدم التبليغ[2].

وفي تقدير بوبر أن اللغة الحجاجية تمكننا من النقد الذي يمكننا بدوره من التجديد والابداع، يقول: «إن ابتكار اللغة البشرية الحجاجية قد مكننا من خطوة اخرى إلى الامام، من ابتكار جديد: ابتكار النقد، ابتكار الاختيار الواعي... ليس ثمة معرفة دون نقد عقلي، نقد في خدمة البحث عن الحقيقة، و{اهمها} المعرفة العلمية»[3].

---

(١) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم افضل**، مرجع سابق، صص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) John C. Eccles, *Evolution du cerveau et creation de la conscience*, trad. J. M. Luccioni, Flammarion, Paris, 1994, pp. 98 - 101. ـ ويمكن العودة أيضاً إلى: «فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر»، اطروحة دكتوراه، إعداد لخضر مذبوح، إشراف د. الزواوي بغوره، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري ـ قسنطينة، الفصل الثالث، صص ١٧١ ـ ١٧٦ (أطروحة غير منشورة).

(٣) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم افضل**، مرجع سابق، ص ٣٥.

لقد شكلت هذه النظرية الوظيفية في اللغة، بخصائصها النقدية، احد الملامح الأساسية في نقد المنعطف اللغوي في شكليه الوضعي المنطقي والتحليلي الفلسفي، وكان لها الأثر الكبير في تجاوز الاطروحات الوضعية حول اللغة والفلسفة. الا أن الدراسة التاريخية للتيار التحليلي على وجه التحديد، تبين أن هذا التيار قد جدد جوانب هامة من مفهومه للغة وهو ما يحتاج في تقديرنا إلى الإشارة إليه ولو بشكل موجز.

٣ ـ ﭬتجنشتاين ونظرية الاستعمال:

شكّل الفارق بين **الرسالة المنطقية** و**الأبحاث الفلسفية**، مشكلة فلسفية قسمت الباحثين في فلسفة ﭬتجنشتاين إلى قسمين: قسم يقول بالقطيعة بين **الرسالة** و**البحوث**، وقسم يقول بالاستمرارية والتواصل بينهما. ولا شك ان لهذا النقاش اهميته التاريخية والمعرفية، وخاصة في أثر ﭬتجنشتاين على الفلسفة المعاصرة، لكن المؤكد هو أن هناك جوانب تشابه واختلاف بين ﭬتجنشتاين الأول وبين ﭬتجنشتاين الثاني[١].

فمثلاً، هناك اختلاف في اسلوب العرض بين الكتابين، وهناك اختلاف في الاطروحات النظرية وخاصة فيما تعلق بالموقف من المنطق وفي مفهوم اللغة، حيث دافع في **الرسالة** عن اللغة المنطقية الاصطناعية، لكنه في **البحوث** عاد إلى اللغة العادية وكيفية استعمالها من قبل المتحدثين بها. وفي مقابل هذه الاختلافات هناك جوانب يظهر فيها الاستمرار ومنها على وجه الخصوص مفهومه للفلسفة، اذ بقيت الفلسفة في المرحلتين، ذات طابع علاجي وتحليلي.

على أن تحول ﭬتجنشتاين من اللغة الاصطناعية إلى اللغة العادية، والانتقال من الاهتمام بالجانب التركيبي والدلالي للقضايا، إلى الاهتمام بالوظائف الفعلية للغة، وكيفية استعمالها، يعدّ من دون أدنى شك علامة فارقة في الخط العام للفلسفة التحليلية عموماً وفي فلسفة ﭬتجنشتاين على وجه الخصوص.

ذلك أن هذا التحول أدى إلى تقويض أسس النموذج اللغوي القائم على معيار التحقق، ليحل محله نموذج جديد يعتمد على التواصل والاستعمال. وسيفرض هذا النموذج نفسه على التطورات أو التحولات التي تعرفها الفلسفة المعاصرة، ليس على مستوى الفلسفة التحليلية أو الانجلوسكسونية فحسب[٢]، وإنما على الفلسفة القارية

---

(١) ينظر على سبيل المثال: Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Minuit, Paris, 1984.

(٢) ينظر على سبيل المثال: Jean - Gerard Rossi, *La philosophie analytique*, P. U. F., Paris, 1993.

وتياراتها الكبرى أيضاً وخاصة الفلسفة التأويلية كما هي الحال عند ريكور[١]، أو عند مدرسة فرانكفورت وخاصة عند هبرماس[٢]، حيث تحول الفعل التواصلي إلى فلسفة قائمة، أو في اللسانيات البنيوية الشكلية أو التحويلية كما يظهر ذلك عند بنفنيست[٣]، أو عند فوكو[٤]، أو عند بورديو[٥].

لم يعد اذن الاهتمام قائماً باللغة الخالصة، وليس مطلوباً إنشاء لغة كاملة منطقياً، وانما الاهتمام باللغة العادية أو الجارية أو السائدة، واستعمالها الفعلي، أو شروط عملها ضمن مجموعة بشرية[٦]، ومن هنا قاله إن المعنى أو الدلالة استعمال. وعليه فانه بدلاً من الوصف الصوري للدلالة وفقاً لقواعد تركيبية، فإن الوصف يقتصر الآن على الشروط الفعلية للاستعمال التي تؤدي إلى تحديد الدلالة أو المعنى. وبالتالي فان فهم لفظ معين هو فهم معنى استعمالاته الفعلية، وكيف يصاغ في سياقات مختلفة، وبالتالي التأكيد على العلاقة بين الدلالة اللغوية ومجموع الممارسات التي أجملها في عبارة "الألعاب اللغوية". ولذا تسمى نظريته اللغوية في المرحلة الثانية بنظرية الألعاب، مقارنة بنظرية الصورة في مرحلته الأولى.

لقد أدت هذه النظرية إلى احداث تحوّل في التفكير الفلسفي المعاصر، كما قلنا، بحيث تحوّل الاهتمام من النموذج التركيبي والبنيوي إلى النموذج التداولي الاستعمالي. كما لم يعد الاهتمام قائماً بالتحليل المنطقي أو بالبنية الصورية للعبارة أو القضية، وانما تحول الاهتمام إلى الوظيفة التعبيرية والتواصلية أو التبليغية للغة. وبذلك تم الاعتراف بالجانب العملي أو الفعلي للدلالة، وهو ما عبّر عنه بشكل أو اسلوب الحياة، وضرورة الاخذ بعين الاعتبار للسياقات والوضعيات وكيفية تشكلها وتكونها[٧].

وعليه، نستطيع القول إن من مفارقات المنعطف اللغوي، أن إحدى دعائمه

---

(١) ينظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢) ينظر البحث الآتي: أوزفلد ديكرو، «نظرية الأفعال الكلامية، من سوسور إلى فلسفة اللغة»، **العرب والفكر العالمي**، العدد العاشر، ربيع ١٩٩٠، صص ١٤٣ ـ ١٥٨.

(٣) Catherine Kerbrat - Orecchioni, «La pragmatique du langage, Benveniste et Austin», *Actes du colloque international du C. N. R. S., Université François Rabelais, Tours 28 - 30 Septembre, 1983*, tome1, Ed. Peters, Paris, 1984.

(٤) ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٥) ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(٦) Denis Sauve, «Wittgenstein et les conditions d'une communauté linguistique», in: *Philosophiques*, volume 27, nº 2, 2000.

(٧) Eric Grillo, *La philosophie du langage*, Seuil, Paris, 1997, pp. 44 - 45.

الأساسية المؤسّسة له، هي التي ستعمل على الخروج منه، وتلك هي دلالة المساهمة التي تقدم بها فتجنشتاين في كتابه **بحوث فلسفية**.

صحيح ان فتجنشتاين لم يغير من مهمة ووظيفة الفلسفة، بل نستطيع القول إن هناك حرصاً على تأكيد ذات المهمة وهي التحليل، «الفلسفة معركة ضد البلبلة»[1]. وعلق على هذه الجملة، بقوله: «أي انها في معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة، فعقل الانسان قد لا يتنبه إلى استخدام اللغة نتيجة لافتتانه بها، الامر الذي يؤدي إلى قيام المشكلات الفلسفية»[2]. لا تحمل العبارة ولا التعليق أي جديد فيما يتعلق بمهمة الفلسفة، الا انها تشير إلى شيء جديد سيحتل من الآن فصاعداً مركز الصدارة، الا وهو فكرة الاستعمال.

ولكن قبل هذا، نسأل عن اية لغة يتحدث فتجنشتاين؟ هل يتحدث عن اللغة الاصطناعية الصورية العلمية، ام يتحدث عن اللغة العادية الطبيعية؟ لا شك في أن احد معالم التغير في موقف فتجنشتاين من اللغة يكمن في تحوله من اللغة الاصطناعية كما عرضه في **الرسالة المنطقية الفلسفية** وكتابه **بحوث فلسفية**. يقول: «اني حين اتكلم عن اللغة (كلمات وعبارات، . . . الخ) فينبغي أن اتكلم عن لغة الحياة اليومية»[3]. ومهمة الفلسفة أن تنظر في الاستعمال اليومي للغة، وأن تحلل أو بالاحرى تعالج مشكلات من مثل الاعتقاد بأن اللفظ الواحد له معنى واحد دائماً، في حين ان معناه مرتبط باستخدامه، والتفرقة بين اللفظ ومعناه على اساس أن المعنى شيء مستقل عن اللفظ نفسه، في حين أن معنى اللفظ هو الطريقة التي يستخدم بها بالفعل في اللغة وليس شيئاً منفصلاً، وتصور وجود شيء في مقابل كل لفظ، في حين أن هناك كثيراً من الألفاظ التي ليس لها مقابل في الوجود الخارجي، كالألفاظ الكلّية، واخيراً سوء تفسير ألفاظ اللغة الذي يترتب عنه سوء فهم معناها[4].

وإذا كانت طبيعة اللغة عند فتجنشتاين قد تغيرت من اللغة الاصطناعية إلى اللغة الطبيعية العادية، فان علاقة اللغة بالفكر لم تتغير، اذ انه ذهب كذلك في كتابه **بحوث فلسفية** إلى الاقرار بأن اللغة هي الفكر. وبالتالي فان القول بأن فتجنشتاين قد اجرى تحويلاً في مفهوم اللغة، يجب أن يؤخذ بحذر شديد، لأن هذا التحويل في الحقيقة لا

---

(١) لودفيج فتجنشتاين، **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠، الفقرة ١٠٩، ص ١٠٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

(٣) المرجع نفسه، الفقرة ١٢٠، ص ١٠٩.

(٤) انظر: عزمي إسلام، **لدفيج فتجنشتاين**، مرجع سابق، صص ١٥٠ ـ ١٥٣.

ينطبق الا على وظيفة اللغة. فما هي وظيفة اللغة في المرحلة الثانية من تفكير فتجنشتاين؟

كانت وظيفة اللغة في **الرسالة المنطقية** هي وظيفة الرسم والصورة، رسم وتصوير العالم الخارجي، ذلك ما اكده في اكثر من نص أو فقرة من **الرسالة**. على سبيل المثال كان يقول دائماً: «إن القضية رسم للوجود الخارجي، هي نموذج للوجود الخارجي على النحو الذي تعتقد انه عليه»[1]. وقد تخلى عن هذه الوظيفة ليؤكد على وظيفة جديدة للغة، كان لها الاثر البالغ على تحولات الفلسفة المعاصرة. وتتمثل هذه الوظيفة في الاستعمال والتفاهم مع الآخرين والتأثير عليهم، يقول: «فلا نقول: بدون اللغة لا يمكننا الاتصال الواحد منا بالآخر، وانما نقول بالتأكيد: بدون اللغة لا يمكننا التأثير في الآخرين على هذا النحو أو ذاك، ولا بناء الطرق وصناعة الآلات وغير ذلك. كما نقول كذلك: بدون استخدام الكلام والكتابة لن يستطيع الناس الاتصال ببعضهم»[2]. لا تحمل هذه النظرية جديداً بالنسبة إلى اللغة، لان اللغة وظيفتها الاساسية هي الاتصال والتبادل، ولا تحمل جديداً حول طبيعتها الاجتماعية، انما جديدها يكمن في سياق الفلسفة التحليلية وما أحدثته من تغيرات في التيارات الجديدة داخل هذه الفلسفة وخاصة ما اصبح يعرف في تاريخ الفلسفة المعاصرة بمدرسة كامبردج ومدرسة اكسفورد أو مدرسة "افعال الكلام". فما علاقة نظرية الألعاب أو الاستعمال لفتجنشتاين المتأخر بهذه التيارات الفلسفية اللغوية؟

٤ ـ نظرية "أفعال الكلام":

ظهر اثر نظرية الاستعمال أو الالعاب، أول ما ظهر في مدرسة كمبردج ومدرسة اكسفورد وخاصة في اعمال الفيلسوف أوستين Austine ولاحقاً في اعمال الفيلسوف الامريكي سيرل Searle صاحب نظرية "أفعال الكلام" Speech act أو "أفعال اللسان".

لم يهتم أوستن (١٩١١ ـ ١٩٦١) بموضوع آخر غير موضوع اللغة، الا انه لم يكن الامر بالنسبة له مثل الوضعيين المناطقة البقاء ضمن دائرة اللغة، بل سعى إلى الخروج من دائرة اللغة أو نموذج اللغة بواسطة اللغة، وهذا ما تؤكده نظريته التي سنحاول أن نبيّن بعض معالمها العامة.

تقول سندرا لوجيه في بحثها «أوستين، بتنام: اللغة العادية والادراك»[3]، إن

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٢) فتجنشتاين. **بحوث فلسفية**، مرجع سابق، الفقرة ٤٩١، ص ٢٢٥.

(٣) Sandra Laugier, «Austin, Putnam, Langage ordinaire et perception», in: *Synthèse*, n° 1, 2001, p. 17.

أوستين لم يذهب ابداً إلى القول إن المشكلات الفلسفية مشكلات لغوية، فليس هناك ما هو ضد فكر أوستين من تصور كهذا، لذا فإنه لم يكن ابداً فيلسوفاً لغوياً، وإنما فيلسوفاً في اللغة. وانه احدث بطريقته الخاصة تحولاً في المنعطف اللغوي للفلسفة المعاصرة من "الفلسفة اللغوية" إلى "فلسفة اللغة" كمجال فلسفي يبحث في مشكلات اللغة، مبحث كبقية المباحث الفلسفية الأخرى، كفلسفة العلوم أو فلسفة الأخلاق أو الفلسفة السياسة.

يرى أوستين أن الانسان يتمتع بكم هائل من الرموز يسميها كلمات، وهناك في المقابل ما يخالفها وهي الأشياء، وهذه الأشياء تشكل في مجموعها ما نسميه العالم. وإننا نستعمل الكلمات كالأدوات وكوسائل لفهم الوضعية التي نكون أو نتواجد فيها، وما يؤدي إلى هذا الفهم والتواصل هو ما يسميه أوستين بالمقياس size بين الكلمات والاشياء. لا تكمن اهمية اللغة في بنيتها التركيبية ولكن في دورها التوسطي كمجال للاتفاق. وبالتالي، فإن ما يهمنا بداية هو الوصول إلى نوع من الاتفاق حول ما نقول. وتؤكد التجربة اليومية والإنسانية، اننا نصل دائماً أو غالباً إلى نوع من الاتفاق، رغم انه يكون في بعض الأحيان شاقاً وطويلاً.

وعلى أساس هذا الاتفاق، الذي يتحول إلى معطى ومكسب، يمكن أن نشرع في عملية البحث. ولا شك في ان هناك اكثر من طريقة للاتفاق على وصف الوقائع، والحقائق والأشياء. الا انه في جميع الأحوال فان هذا الاتفاق ممكن لسببين: الأول لأن اللغة العادية لا تزعم ولا تدّعي أن لها الكلمة النهائية في القول، أو الكلمة الفصل، لانها عكس اللغة الاصطناعية أو الصورية أو الخالصة. والسبب الثاني أن اللغة العادية هي حصيلة الاختلافات، فهي تتضمن كل الفروقات التي اعتبرها الانسان ضرورية ومفيدة بالنسبة له، فمما لا شك فيه أن العالم يظهر لنا في سلسلة التشابهات والاختلافات والعلاقات بين التشابهات والاختلافات.

وعليه، فإن مفهوم الاختلاف هو الذي يؤسس لعلاقة اللغة بالعالم، أو يقيم العلاقة بين مجموعة اللغة ومجموعة العالم، وأن ادراك الاختلاف في اللغة يؤدي إلى إدراك الاختلاف في الأشياء. وهكذا، فإنه متى تحدثنا كان علينا أن نستعمل الكلمات في وضعيات معينة، علينا ان ندرك دائماً العلاقة وأن ننظر في الوقائع التي تشبهها في كلامنا. ان هذا المفهوم القائم على التشابه والاختلاف، هو الذي يشكل الموقف الواقعي لأوستين، لان العلاقة بين اللغة والعالم تتحدد بوظيفة ومدى تطابقها مع الكلمات، وهذا التطابق يعود إلى اتفاقنا. انه ليس تطابقاً بديهياً أو برهانياً ولكنه تطابق اتفاقي، وهو ما يؤكد بجلاء الطابع النسبي المعرفي والوجودي لمحاولة أوستين اللغوية.

ان خطأ الفلاسفة الكبير، في نظر أوستين، يكمن في اقتراح الحلول والتقدم بالنظريات، وهذا انحراف مهني صريح. من هنا دعا إلى ضرورة فحص المقدمات والمنطلقات والأسئلة، قبل الانتقال إلى طرح الحلول والنظريات والانظمة. وبالتالي، فإن التحديد والتعريف يجب أن يحتل مكانة أساسية في كل عمل فلسفي. صحيح أن التحديدات ليست نهائية، وانما يجب الاتفاق بشأنها، على الأقل اتفاقاً أولياً.

المنطلق الأولي لأي تحديد وتعريف هو اللغة العادية أو السائدة، لا بالاستسلام لها ولكن باتخاذها واسطة. وفي هذا السياق يعترف أوستين بجهود فلاسفة التحليل، لانه اعتبر «الفلسفة اللغوية بمثابة الثورة الكبرى في تاريخ الفلسفة»[1]. ليست اللغة العادية هدفاً في ذاته، بل هي وسيلة لإدراك التجارب والوقائع والحقائق، يقول: «اننا لا نتفحص الكلمات وحسب، بل الحقائق التي نتكلم عليها أيضاً. وبفضل وعي نقدي للكلمات، نجعل إدراكنا للظواهر اكثر حدة ونباهة»[2]. إن المنطلق هو اللغة العادية وذلك بملاحظة فروقها وتشابهها. ولا شك في أن الحذر مطلوب في اللغة العادية لأنها محمّلة بالأحكام المسبقة وبالأخطاء والأوهام وبالتوهم. ولتفادي ذلك وجب تخيل مختلف المواقف الممكنة، حتى تلك المواقف غير المعلنة، وعلينا أن لا نخشى التنوّع، ما دمنا نعمل دائماً على إيجاد اتفاق ما، وهذا عكس موقف فتجنشتاين الذي يرى أن استعمالات اللغة غير متناهية.

لا يقول أوستين بالتقسيم التقليدي للقضايا والعبارات والجمل إلى خبرية وإنشائية، وبالتالي الاحتكام إلى معيار الصدق والكذب، وانما ينطلق من موقف جديد وهو أن كل الجمل والعبارات مهما كانت طبيعتها قابلة ومعدة للتواصل. وبالتالي، فإن الوحدة الاساسية للغة هي الأفعال الكلامية التي «تم إنتاجها في الموقف الكلي الذي يجد المتخاطبون أنفسهم فيه»[3]. وإذا اعتبرنا الاقوال افعالاً، فانها تعمل وتسعى إلى أن تحقق شيئاً ما أو غرضاً ما، وبالتالي فإن المسألة لا تتعلق بالصدق والكذب فقط وانما بالسياق والمناسبة أيضاً. يقول: «ان صدق أو كذب حكم ما، لا يتعلق بدلالة الكلمات وحسب، بل بالمناسبات الدقيقة التي تم فيها بالفعل»[4].

---

(١) جيل بلان، «عندما يكون الكلام هو الفعل»، **العرب والفكر العالمي**، العدد الخامس، شتاء ١٩٨٩، ص ٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤١.

(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ميّز أوستين في أفعال الكلام بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية(*):

أ) العمل القولي Locutionary Act، ويقصد بذلك الأصوات التي يخرجها المتكلم، وتمثل قولاً له معنى.

ب) العمل المتضمن في القول Illocutionary Act، ويقصد بذلك أن المتكلم حين يتلفظ بقول ما فهو ينجز معنى قصدياً Speaker's intention أو تأثيراً مقصوداً Intended effect وهو ما أسماه بقوة الفعل. وقد اشترط لتحقق هذا المعنى الإنجازي ضرورة توفر السياق المعرفي الاجتماعي للغة، كالوعد على سبيل المثال.

ج) عمل التأثير بالقول Perlocutionary Act، ويعني بذلك أن الكلمات التي ينتجها المتكلم في بنية نحوية منتظمة محملة بمقاصد معينة في سياق محدد تعمل على تبليغ رسالة وتحدث أثراً عند المتلقي أو المستمع.

وعليه، فإن نظرية أفعال الكلام تجسد موقفاً مضاداً للاتجاه الوضعي المنطقي الذي ركز على التحليل المنطقي للعبارات، مجردة من سياقها اللغوي والاجتماعي والتاريخي. في حين أن الأقوال اللغوية تعكس نمطاً ونشاطاً اجتماعياً أكثر منها أقوالاً تتصف بالصدق والكذب التي ألفها الفلاسفة. إن هذه الخطوط العامة لنظرية أوستين هي التي ستشكّل صلب نظرية أفعال الكلام أو الخطاب التي أسسها سيرل.

وكما قال عادل فاخوري: «يعتبر فيلسوف أكسفورد جون أوستين المؤسس لهذه النظرية. إنطلاقاً من الفكرة بأن الوحدة الصغرى للإتصال الإنساني ليست الجملة، ولا أية عبارة أخرى، بل هي إنجاز بعض أنماط من الأفعال... محاضرات أوستين التي جمعت تحت إسم: **كيف تصنع الأشياء بالكلمات** عام ١٩٦٢، حثت الفيلسوف الأمريكي سيرل على تطوير هذه النظرية»(١). وتتكون هذه النظرية من الفعل التعبيري والفعل الغرضي والفعل التأثيري.

أ) الفعل التعبيري وهو جملة الأفعال الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، وفي هذا يقول سيرل: «إنني أسمي فعل "قول شيء ما" بالمعنى العادي التام، أداء للفعل التعبيري، وأسمي دراسة المنطوقات حتى هذه النقطة، ومن هذه الجوانب، باسم

(*) ترجمة مصطلحات أوستين نأخذها عن د. سيف الدين دغفوس مترجم كتاب آن روبول وجاك موشلار: **التداولية اليوم، علم جديد في التواصل** (المنظمة العربية للترجمة)، بيروت، نشر وتوزيع: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

(١) عادل فاخوري، «نظرية الأفعال الكلامية»، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت، معهد الانماء العربي، ١٩٨٦، ص ١٣٣٠.

راث أو الوحدات التامة للكلام»[1].

غرضي فهو الفعل الذي يحدد الطريقة التي تستعمل بها التعبير، من مثل
م نجيب على السؤال؟ هل تعلن عن رأي أم قصد؟ هل نضع تحديداً أم
إتهاماً ام نعداً... إلخ.

ج) وأخيراً الفعل التأثيري وهو ما يحدثه المتكلم من تأثيرات معينة على مشاعر وأفكار المستمع كنتيجة لما يقول، وعلى سبيل المثال «ربما يُقنع شخصاً معيناً أن شيئاً ما حقيقة واقعة، أو يحث شخصاً معيناً لأداء شيء ما، وهكذا يفعل المرء شيئاً ما عن طريق القول»[2].

لخّص بول ريكور مساهمة سيرل بقوله: «حاول سيرل في **أفعال القول، بحث في فلسفة اللغة** (١٩٦٩)، ان يذهب ابعد مما ذهب إليه أوستين في نظرية فعل القول وان يدخل فيها تحليلات فتجنشتاين وغرايس وستروس، فقال إن التكلم بلغة يعني الالتزام بشكل من السلوك المحكوم بقواعد، والتحكم بهذا السلوك يفهمه انعكاسياً المتكلم قبل انشاء اية معايير من شأنها التثبت من التميزات التي تعرضها عناصر اللغة»[3]. وتبيّن مختلف أفعال الكلام عنده هذا المنحى.

تعتبر نظرية أفعال الكلام من بين أولى النظريات التي حاولت بحث العلاقة بين اللغة والاتصال، إلا أنها واجهت نقداً واسعاً، وخاصة فيما يتعلق بمعجمها الاصطلاحي، ولقصرها أفعال التلفظ الثلاثة على الإنتاج اللغوي فحسب، في حين أن مفهوم السياق المعرفي والاجتماعي والمؤسساتي والتاريخي له أهميته الأساسية.

ولقد انتقد ريكور وميشيل فوكو وبورديو جوانب من هذه النظرية، ولكنهم أكدوا جميعاً، في الوقت نفسه، على طابعها الإيجابي الذي يسمح بالخروج من المنعطف اللغوي كما أرسته الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، وبيّنوا جوانب جديدة من مجالاتها التطبيقية سواء في المجال التأويلي أم التاريخي أم الاجتماعي، كما سيتبين ذلك للقارئ في الفصول القادمة.

---

(١) صلاح إسماعيل عبد الحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٣، ص ١٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، مرجع سابق، ص ١٨.

الفصل الخامس

نقد المنعطف التأويلي:

بول ريكور

شكّلت التأويلية منعطفاً لغوياً ثانياً في الفلسفة المعاصرة، مقارنة بالفلسفة التحليلية. يؤكد هذا المعنى مكانة اللغة في هذه الفلسفة، حيث رفعها مؤسس التأويلية الفلسفية غدامر إلى مستوى الفلسفة الأولى، وهي عند هيدغر بمثابة بيت الانسان. وتوقف عندها بالدرس والبحث عديد الباحثين منهم على سبيل المثال، الفيلسوف الكندي جان غروندان[1]، والفيلسوف الالماني كارل أوتو آبل الذي اعتبرها بمثابة النموذج الإرشادي الموازي والمنافس للفلسفة التحليلية[2]، وعدها آخرون منهم هابرماس باعتباره الممثل للفلسفة الأوربية القارية مقارنة بالخصم الفلسفي الانجلوسكسوني[3]، وذلك لاسباب عديدة اهمها المنزلة أو المكانة التي تتمتع بها اللغة في هذه الفلسفة.

وسنكتفي في هذا الفصل، بتقديم صورة أولية للتأويلية وتياراتها ومشكلاتها، تضعنا في صلب الإشكالية التي نحن بصدد دراستها، ألا وهي منزلة اللغة في الفلسفة المعاصرة وكيف طرحتها الفلسفة التأويلية وأوجه النقد الموجه إليها، آخذين بعين الاعتبار ان هذا التيار الفلسفي المعاصر يستمد قوته المعرفية من علم لغوي ظهر في

---

(١) Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, P. U. F., Paris, 1993. & *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. P. U. F,, 2003.

(٢) Karl Otto Apel, *Le logos propre au langage humaine*, traduit de l'allemand par Marienne Charriere et Jean - Pierre Cometti, L'éclat, Paris, 1994; William Outhwaite, «L'actualité du paradigme herméneutique», *in. Intellectica*, 1998, 3 - 2. 26 - 27, pp. 135 - 148.

(٣) Jurgen Habermas, «Philosophie herméneutique et philosophie analytique», *in: Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*, Gallimard.Paris, 2000, pp. 177 - 231.

القرن الثامن عشر ولا يزال يقدم الكثير من الفتوحات ونعني بذلك: فقه اللغة. كما يستند إلى تجربة تاريخية وثقافية غنية عرفتها المانيا في العصر الحديث وتجسدت في الاصلاح الديني. كما تعمقت تحليلاتها بما زودتها به الفلسفة الظواهرية من تقنيات وطرائق، علماً بأن الظواهرية فلسفة في اللغة والمعنى بالدرجة الأولى، وان الصراع والسجال مع المدرسة التحليلية والمنطقية الانجلوسكسونية، دفعها إلى تجديد طرائقها وتعميق قضاياها.

وسنناقش في هذا الفصل ثلاث مسائل متكاملة، تتعلق المسألة الأولى بالمسار التاريخي للتأويلية، أو كيف ظهرت وتطورت؟ ونتوقف في المسالة الثانية عند المسار الفلسفي الخاص ببول ريكور، ونحلل في المسألة الثالثة مفهومه لفلسفة اللغة والتأويل.

أولاً ـ في المسار التاريخي للتأويلية

ما التأويل؟ وما التأويلية؟ وما مسارها التاريخي العام؟ تفيد المعاجم أن لفظ Hermenica يعني الشرح والترجمة والتعبير، ويحيل إلى الإله هرمس Hermès، اله الرسائل، الذي يحيا متنقلاً بين الآلهة والبشر. ويرمز إلى تداول المعاني والأفكار. اما الفعل Hermeneucin فيعني تكلم أو أوّل أو عبّر أو أفصح، اي يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر، وتبليغ الآخرين باللغة. اما من حيث الدلالة فانه يفيد تفسير وتأويل النصوص الدينية، ويقابله في اللغات الاجنبية كلمة Exégèse. ويعدّ كتاب أرسطو المعروف باسم **العبارة** *Peri hermeneias*، وهو الكتاب الثاني في مجموعة كتب المنطق، أول كتاب في التأويل البرهاني الذي بيّن علاقة اللغة بالفكر، من خلال تحليل علاقة القضية بالمنطق.

ويمكن تقسيم التأويلية Herméneutique من الناحية التاريخية، إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة القديمة والوسيطية حيث تمّ التركيز على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون وعُرفت بالتفسير. وفي هذا السياق، يعدّ كتاب القديس أوغسطينوس **في العقيدة المسيحية** *De doctorina christiana* مثالاً لهذه التأويلية التفسيرية، حيث ميز بين نوعين من العبارات التي تحتاج إلى التفسير: العبارات الغامضة Obscure، حيث يكون المعنى مستتراً ومغلفاً بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية أو غرائبية Mystérieuse متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت، الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها، لكنها تبقى مجهولة بالنسبة للعوام والجهلة والكفرة. ثم تشكلت

لاحقاً النظرية الرباعية في التفسير، التي أسسها القديس بولس، وتتكون من أربع قواعد هي: القاعدة اللغوية، والقاعدة المجازية، والقاعدة الأخلاقية، والقاعدة الروحية.

ومع قيام الإصلاح الديني في العصر الحديث، وظهور البروتستانتية، ارتفعت الدعوة للعودة إلى النص مباشرة من قبل المؤمنين، أو العودة إلى الكتاب وحده، حيث دافع الإصلاح الديني عن فكرة أن المؤمن يستطيع أن يفهم الإنجيل بقدرته الخاصة، ولذلك شجع المؤمنين على الانفصال عن النظريات التفسيرية الدينية وتعقيداتها المختلفة. لكن هذه الدعوة كما يقول مؤرخو التأويلية، لم تضع حداً للحاجة إلى معرفة تلك الأجزاء الغامضة من الكتاب المقدس. واستنتجوا أن ما يفصل بين التأويلية القديمة وتلك التي ستظهر في العصر الحديث، هو انه في الوقت الذي ترى فيه التأويلية الكلاسيكية أن الغموض يصيب بعض الأجزاء والعبارات من الكتاب المقدس، فان التأويلية الحديثة والمعاصرة، التي بدأت تقريباً حوالى عام ١٧٥٠، تؤكد على أن جميع النصوص غامضة، وهذا ما استوجب قيام تأويلية شاملة أو كلية.

وفي الوقت الذي عملت فيه التأويلية القديمة على تفسير وتأويل بعض النصوص المؤسسة في مجال الأدب والدين والقانون، ذهبت التأويلية الحديثة إلى أن كل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل. ولم يتوقف الأمر عند مستوى النصوص بل شمل كذلك الأفعال والعلامات. وهكذا أصبحت التأويلية الحديثة تشمل جميع ميادين العلم والمعرفة. بل واكثر من هذا، أصبحت الحياة الإنسانية ذاتها تخضع للتأويل. وتم اعتماد فكرة أن كل ما هناك في العالم هو تأويل، كما يظهر ذلك عند فيلسوف الشك والتأويل فريدريك نيتشه في اكثر من نص له[1]. وهنا بدأ النقد يُوجّه إلى التأويلية

---

(١) ينظر دراسة: Y. Quiniou, «L'interprétation chez Nietzsche: ambition scientifique et prudence interprétative», *Annales littéraires de Besançon*, Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'Agir, 1994.

حيث أحال إلى مختلف الكتب التي أشار فيها نيتشه إلى التأويل وذكرها على النحو الآتي:

- *Le Gai Savoir*, § 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374.

- *La généalogie de la morale*. Avant - propos, § 8, I, § 17, II, § 7, 12, III, § 7, 24, 28.

- *La Volonté de puissance*, § 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467.

- *Le crépuscule des idoles*, § 1, 5, 18

- *Par - delà Bien et Mal*, § 9, 22, 36, 108, 204, 210 - 211, 214, 224 - 225, 230, 253, 291.

- *Aurore*, § 5, 119, 261.

- *Ainsi parlait Zarathoustra. Des érudits. De l'homme supérieur*, § 9.

- *L'Antéchrist*, § 52.

بوصفها فلسفة لا تستند إلى الوقائع والحقائق، وأن الفكرة القائلة بأن كل شيء تأويل، إنما يؤدي إلى موقف عدمي مؤداه أن كل شيء ممكن ومسموح به"[1].

ولقد ساهم في تأسيس التأويلية الحديثة والمعاصرة أعلام وفلاسفة معروفون، أولهم فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤)، الذي يُعدّ الأب الحقيقي للتأويلية الحديثة. وقد حاول شلايرماخر تأسيس تأويلية تجمع بين الادب والقانون والنصوص المقدسة. واعتقد أن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية، لأنه لكي يكون الفهم منتجاً، فان القراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل. لذا فإن الفهم يشترط التأويل.

يقوم التأويل، في نظره، على مستويين: المستوى اللغوي للنص، والمستوى الفكري المشكّل للنص، أو فكر المؤلّف والكاتب. أطلق على المستوى الأول اسم الجانب "النحوي" بحيث يوضع النص في سياقه التاريخي واللغوي، وسمّى المستوى الثاني بالجانب "التقني"، الذي يعمل فيه المؤوِّل على معرفة قصد الكاتب. وفي تقدير النقاد، فان الجانب الثاني من عملية التأويل ما هو إلا جانب نفسي، حاول فيه شلايرماخر التركيز على المعنى دون الاهتمام بحقيقة النص المؤوَّل.

وثاني أعلام التأويليين هو جورج ديلثي (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، الذي يُعتبر مؤسس العلوم الروحية أو الفكرية التي أصبحت تسمى بالعلوم الإنسانية، حيث يرى ان أساس العلوم الإنسانية يكمن في وعيها بتاريخية الانسان ومختلف منتجاته، وان ما يحققه الانسان وما يبدعه ليس إلا تعبيراً عن عملية داخلية أو باطنية للحياة والروح. وقسّم الخطاب العلمي إلى قسمين كبيرين: الخطاب القائم على الشرح أو التفسير، والخطاب القائم على الفهم. يهتم الشرح أو التفسير بالأسباب، اما الفهم فيحاول معرفة المسوّغات والدواعي والمقاصد، وبالتالي فإن الفهم يهتم بسؤالين هما: لماذا وكيف. ويعتبر التفسير أو الشرح مقاربة منهجية خاصة بالعلوم الطبيعية، اما الفهم فيشكل مقاربة خاصة بالعلوم الإنسانية، لانه يهتم بمظاهر الفكر أو الروح والقيم الإنسانية. وهذا هو مضمون عبارته القائلة «إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية»، لأن التفسير يعتني بتحديد شروط الظاهرة، واما الفهم فيبحث في دلالة المقاصد.

يهتم التفسير بالبحث في الأسباب، ولا يكون ذلك ممكناً إلا بنوع من الاستنباط أو الاستنتاج. وقد يتخذ أشكالاً مختلفة منها: التفسير وفق النموذج الاستنباطي، أو التفسير وفق النموذج الاحتمالي، أو التفسير وفق النموذج الوظيفي، أو التفسير وفق

(١) Jean - Paul Resweber, «Le champ de l'herméneutique. Trajectoire et Carrefours», *in: Revue Théologiques*, vol. 10, n° 2, 2002.

النموذج التكويني. اما الفهم في نظر ديلثي، فيهتم بالطبيعة الإنسانية من خلال ما تظهره التجربة وما تبيّنه اللغة والتاريخ.

فماذا تعني التجربة؟ لا تعني التجربة عند ديلثي الفهم التجريبي أو المخبري الذي نلفاه عند التجريبيين، بل التجربة في نظره لا تجد انسجامها الأصلي ولا قيمتها الا في شروط وعينا أو شعورنا. وبالتالي فان موضوع التجربة يتعلق بالشعور أو الوعي، وهو مجال العلوم الروحية أو التاريخية أو الإنسانية. ان التجربة عند ديلثي تتضمن فكرة الحياة، وتجربة الذات والموضوع معا. أي ان موضوع التجربة هو الحياة وتصوراتها أو تمثلاتها.

ويتكون منهج الفهم عند ديلثي من مجموعة مبادئ منها: مبدأ الكلية، لأن الفهم العميق للجزئي يفترض سلفاً النظرة الكلية، وهذا الكل هو الحياة؛ ومبدأ الانسجام، أو تناسق جميع الأجزاء في الكل؛ ومبدأ البنية، لانه من الضروري الكشف عن بنية الحياة أو عناصرها المختلفة؛ ومبدأ الزمنية، أو التاريخية لان الوقائع والأحداث النفسية تتم دائماً في زمن معين؛ وأخيراً مبدأ الدلالة، أو المعنى الذي يحمله الفعل أو الحدث.

و بناء على هذه المبادئ، يعتقد ديلثي ان العلوم الإنسانية تتميز بتعقيد أعلى مقارنة بالعلوم الطبيعية، لذا فان مشكلة المنهج فيها ستبقى مطروحة، ولن تحل الا بعد فترة زمنية كافية. وعليه، فان العلوم الانسانية تمثل انتقالاً من البسيط إلى المعقد مقارنة بالعلوم الطبيعية، وان ما يشكل خصوصية العلوم الإنسانية في نظره هو فهم الواقعة التاريخية والاجتماعية وما لها من تفرد وخصوصية، وان الوقائع الإنسانية الأولى وقائع نفسية، وان التلازم قائم بين الفرد والمجتمع والتاريخ.

كما اكد ديلثي على مفهوم مركزي يميز العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية، وهو مفهوم رؤية العالم، الذي من الممكن ان يكون مضمراً أو ظاهراً. وفي تقديره، فإن التاريخ هو الذي يلعب دوراً بارزاً في إدراك خصوصية العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية. . بالإضافة طبعاً إلى مبدأ الفهم الذي يقوم على التأويل، لأن كل فعل واثر إنساني يستدعي بالضرورة تأويله.

وللقيام بعملية التأويل وجب، في نظره، الاعتماد على المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية، والنظر إلى اجزاء النص في كليته، والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وان يكون القصد هو فهم البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن ارادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا، أو بنيتنا النفسية الكلية.

انتقد بول ريكور هذا التوجه في التأويل عند ديلثي قائلاً: «لم تنفك النظرية المعاصرة تبتعد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجياً، والذي وضعه ديلثي،

فهذا الاخير رغم انه ربط بوضوح بفكرة النص، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما هو مطبّق في الحوار، إلى تأويل تعابير الحياة المثبتة بالكتابة، إلاّ أنه لم يربط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللغة»[1].

ان هذه الإشكالية اللغوية في فلسفة ديلثي التأويلية، ستُطرح بكل ابعادها الوجودية في التطور اللاحق الذي ستعرفه التأويلية عند ثالث فلاسفة التأويلية: مارتن هيدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)، الذي رفض القول، عكس ديلثي، بأن العلوم الإنسانية لها خصوصيتها ومميزاتها الخاصة. واعتبر أن العلوم الطبيعية لها نموذج أو شكل من الفهم يعدّ شكلاً ثانوياً مقارنة بما هو عميق وأساسي، وأن هذا الجانب العميق والأساسي لا يمكن وصفه بالموضوعي والذاتي، وان افضل طريقة لمعرفته هو الاعتماد على المعرفة، لا كمعرفة بالأشياء وانما كنوع من امتداد الذات. وفي تقديره أن الانسان يوجد بطريقة تأويلية، ذلك أن الوجود ذاته عملية تأويلية.

يرى ريكور ان هيدغر قد نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكولوجي إلى الطرح الوجودي، ومن النص إلى اللغة، ومن الاشكالية الثقافية إلى إشكالية "الكائن في العالم". اذ لم يعد الفهم عنده «فكرة سيكولوجية، فقد انفصل تماماً عن كل معرفة للغير، عن كل ادراك لأي وعي غريب. ان الفهم يؤوّل بعبارات انطولوجية باعتباره احد مكونات الكائن، طارحاً على نفسه مسألة الكينونة انطلاقاً من أوضاع ومن مشاريع محددة وعلى ركيزة من الفناء والانتهاء»[2].

وهكذا عمل هيدغر على رفع الصفة النفسية للفهم، ليدخله في مسألة اللغة. لماذا؟ «لأن الفهم الذي يحصل لكائن ما عن وضعه وعن مشاريعه لا يمكن أن يُفسَّر، وبالتالي أن يؤوَّل الا في وسط التكلم باللغة»[3]. وهنا يظهر الطابع الانطولوجي الذي اعطاه هيدغر للغة عندما قال إنها «بيت الانسان»، وأن «ماهية اللغة هي لغة الماهية»، وأن علينا أن «نحيا تجربة اللغة بحيث تعبُر عن نفسها بنفسها، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها من دون أن ننتبه لها في العادة أو نحاول تركيز ابصارنا عليها»[4]. من هنا لجأ إلى الشعر، ليبين مقاصده الوجودية من اللغة.

---

(١) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، ترجمة علي مقلد، في: **العرب والفكر العالمي**، العدد الثامن، خريف ١٩٨٩، ص ٢٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٣) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٤) مارتن هيدغر، **نداء الحقيقة**، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧، صص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

يرى بول ريكور ان هيدغر اسس نوعاً من "الفينومينولوجيا التأويلية"، وذلك بسبب السمة المنسية والمخفية التي تتسم بها البنيات الأساسية للوجود. الا انه يلاحظ أن اعمال هيدغر الاخيرة أبرزت البُعد الانطولوجي للغة بشكل مبالغ فيه، واصبح عمله الفلسفي يتسم بنوع من «حمل اللغة كلغة نحو اللغة»، وبالتالي شيّد «فلسفة لغوية تقوم على معجمية الترك، التخلي، الانتماء الحر، ولا تنتمي لا إلى الالسنية ولا إلى التحليل اللغوي ولا إلى الفينومينولوجي ولا حتى إلى التحليل الوجودي المبين في **الوجود والزمان**»[1].

ورابع فلاسفة التأويلية هو هانز جورج غدامر (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢) مؤسس "التأويلية الفلسفية" الذي بين في كتابه العمدة **الحقيقة والمنهج** (١٩٦٠) أن الكائن أو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، وبيّن في اكثر من دراسة مفهومه لما يسميه بالفلسفة التأويلية[2]. مؤكداً على ان التأويل موضوع قديم، ولكنه اصبح منذ السبعينات من القرن العشرين، فلسفة عالمية، وتكثف حضوره الفلسفي بشكل واضح في معظم النقاشات الفكرية والعلمية.

وفي بحثه عن الأصول التاريخية للتأويلية، يرى غدامر ان التأويلية هي «فن الشرح والتأويل»[3]. وأن الكلمة الألمانية المستعملة إلى غاية القرن الثامن عشر، هي كلمة التقنية أو الفن الذي يجمع بين النحو والخطابة والجدل. كما أنها تفيد معنى قديماً وتحيل إلى ممارسة قديمة في الفلسفة الارسطية تسمى بالفلسفة العملية أو التطبيقية.

ولفهم التأويلية، وجب مساءلة جملة من المفاهيم الفلسفية المتداولة في القرن الثامن عشر، ومنها أن مفهوم الفلسفة يعني العلم الذي لا يقتصر على العلم النظري أو الطبيعي، وانما يشمل كل معرفة بالحقيقة. وعليه، فان الفلسفة التأويلية ليست فلسفة نظرية فقط وانما هي فلسفة عملية أيضاً. يدل على هذا الجانب العملي من الفلسفة التأويلية الكلاسيكية، مختلف الكتب التي خصصتها لتأويل النصوص، لأغراض عملية، ألا وهي تقريب تلك النصوص إلى قرائها. وانه من خلال تلك النصوص العملية، تم التوقف عند مسائل نظرية معقدة تحتاج إلى فهم نظري اعم، وهذه المسائل هي التي شكلت حقل التأويلية المعاصرة[4].

---

(١) ريكور، «فلسفة اللغة»، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) يُنظر على سبيل المثال: G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Traduction Jean Grondin, P. U. F., Paris, 1996; Gadamer, *Langage et vérité*, Traduction Jean - Claude Gens. Gallimard. Paris, 1995.

(٣) Gadamer, *Langage et vérité*, op. cit., p. 232.

(٤) *Ibid.*, p. 237.

وفي هذا السياق، يحيل غدامر، على سبيل المثال، إلى كتاب القديس أوغسطينوس الذي سبقت الإشارة اليه، وكذلك إلى نصوص القانون والتشريع وفقه اللغة وخاصة مسألة العودة إلى اللغة اللاتينية واليونانية، حيث طرحت هذه العودة مسائل عملية ونظرية. ولعبت مسألة ما يُعرف في تاريخ الثقافة الغربية، باسم "نزاع القدماء والمحدثين" في الأدب، دوراً هاماً في تأسيس التأويلية الفلسفية، لأنها طرحت مشكلات التأويل المتعلق بفكر الحركة الإنسانية لعصر النهضة الأوروبية.

وتعمقت مسائل التأويلية الفلسفية بظهور الحركة الرومانسية والتطورات التي عرفتها لاحقاً، وخاصة ما أحدثه نيتشه من نقد لم ندرك بعد كما قال جميع جوانبه[1]. هذا النقد الذي يظهر عند هيدغر وخاصة في كتابه **ما الميتافيزيقا**، حيث بيَّن أن أشكال الميتافيزيقا الغربية المختلفة قد تركت الوجود جانباً، وهو ما أشارت إليه عبارته المشهورة: "نسيان الوجود"[2].

يرى غدامر أن نص **ما الميتافيزيقا** أعطى مفهوماً جديداً للتأويل يقوم على الكينونة والفهم وفهم الذات. ويبيِّن أن كل تأويل عبارة عن مسار، لانه ينظر إلى كل منطوق أو عبارة بوصفه جواباً لسؤال، وأن المسار الوحيد لفهم المنطوق لا يكون الا بالعودة إلى السؤال الذي من خلاله عُرف المنطوق بوصفه جواباً[3].

ان هذه الخلفية التاريخية والفلسفية هي التي سمحت لغدامر بتأسيس ما أطلق عليه اسم: التأويلية الفلسفية. فما هي هذه التأويلية الفلسفية وما مفهومها للغة؟ لا شك في انه ليس بمقدورنا الاجابة على هذا السؤال لاسباب عديدة، اهمها: أن الاجابة تتطلب العودة إلى تراث هذا الفيلسوف المتنوع والمعقد. كما انه لا يشكل هدفنا في هذا الفصل، لأن غايتنا هو تعيين مفهوم اللغة ومكانتها في الفلسفة التأويلية عموماً، واشكال النقد الموجهة إليه. لذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى اهم الملامح المشكِّلة لهذه الفلسفة ولمفهومها للغة.

يرى غدامر انه منذ ظهور الظواهرية، لم يعد المفهوم، وبالتالي الكلمة، وسيلة أو اداة وانما هو موضوع الفلسفة[4]. وأن العلاقة الجديدة بين اللغة والتفكير، تفرض على

---

(١) *Ibid.*, p. 242.

(٢) خص غدامر هيدغر بكتاب هام، يُنظر: *Les Chemins de Heidegger*, Traduit par Jean Grondin, Vrin, Paris.

(٣) Gadamer, *Langage et vérité*, op. cit., p. 248.

(٤) Gadamer, *La philosophie herméneutique*, op. cit., p. 37.

التأويلية أن تصبح فلسفية. وأن هذه التأويلية الفلسفية قد عرض خطوطها العامة في كتابه **الحقيقة والمنهج**[1].

ولقد لخّص الفيلسوف باسكال إنجل، في دراسة هامة بعنوان «التأويلية، اللغة والحقيقة»، معالم هذه التأويلية الفلسفية مؤكداً على النقاط التالية:

١ ـ تقوم الدلالة على التأويل، وكل ظاهرة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها الا بالنسبة للممارسة التأويلية.

٢ ـ الواقع وطبيعة الكائن يظهران من خلال التأويل.

٣ ـ التأويل ليس منهجاً، بل ممارسة.

٤ ـ يقوم التأويل على الفهم.

٥ ـ الفهم هو نوع من الاتفاق.

و بناء على هذه الخصائص، يرى ريكور أن غدامر قد عمد إلى التوسع «ليس في الاستنتاجات المناوئة للسيكولوجية فقط، بل وايضاً في الاستنتاجات المناوئة للمنهجية في الفلسفة الهيدغرية»[2]. وانه طرح خياراً بين المنهج والحقيقة، واختار الحقيقة. واعتبر اللغة كوسيط كوني تنتشر فيه كل تجربة للحس، وأن هذا التوجه «المعادي بداية للسيكولوجية ثم المعادي للمنهجية، الذي سلكته التأويلية (والاصح التأويلية الفلسفية) يفتح أزمة داخل الحركة التأويلية»[3].

فما هو السبيل للخروج من هذه الأزمة التأويلية؟ لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال ما لم نحلل مساهمة بول ريكور في التأويلية، وخاصة ما اتصل بمفهومه للغة والتأويل، وهذا ما سنحاول تقديمه في الصفحات الآتية:

ثانياً ـ بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة[4]

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (١٩١٣ ـ ٢٠٠٥)، احد ابرز فلاسفة التأويلية في الفلسفة المعاصرة. درّس في جامعة ستراسبورغ بداية، حيث خلف جان هيبوليت المختص في هيغل، في كرسي تاريخ الفلسفة، وذلك بين الأعوام ١٩٥٠ و١٩٥٥، ثم

---

(١) *Ibid*., p. 42 - 43.

(٢) ريكور، «فلسفة اللغة»، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٣) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٤) بول ريكور، «من الوجودية إلى فلسفة اللغة» في: **الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور**، تحرير دفيد وورد، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، صص ٢٦٩ ـ ٢٧٩.

انتقل إلى جامعة السوربون في الفترة ١٩٥٦ ـ ١٩٦٠، كما درّس في الولايات المتحدة (جامعة شيكاغو)، وشغل منصب مدير البحث في الظواهرية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية.

ترجم في بداية حياته العلمية كتاب **الافكار** لهوسرل وارتبط بالتراث الظواهري والفلسفة الوجودية وخاصة بأعمال غابريال مارسيل وايمانويل مونييه وكارل ياسبرز. ثم توسعت دائرة اهتمامه لتشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين.

تصنف فلسفته، عموماً، إلى ثلاث مستويات: المستوى الأول، ويسمى بفلسفة الارادة وتغطي مرحلة الخمسينات من القرن الماضي حيث كتب في هذه المرحلة مجموعة من الدراسات منها: **فلسفة الارادة، الإرادي واللاإرادي، الانسان الخطّاء، رمزية الشر**. ويتميز المستوى الثاني بتأسيسه للخطوط الكبرى للتأويلية المنهجية، ويمكننا قراءتها في كتبه التي حملت عناوين منها: **في التأويل، نزاع التأويلات، من النص إلى الفعل**. واخيراً المستوى الثالث، الذي يتضمن ملامح فلسفة في المعنى ونقرؤها في كتابيه: **الاستعارة الحية والزمن والسرد**. بالإضافة إلى العديد من الأعمال التي شملت مجال فلسفة الدين والسياسة والأخلاق.

لا تستطيع، في نظره، تحصيل المعنى من دون فعل القراءة، وأعماله عبارة عن تجربة في القراءة، فالقراءة هي الفعل المماثل للكتابة. القراءة تعادل تجربة الكتابة. والقارئ يواجه دائماً عقبات أهمها استراتيجية المؤلف السرية. لكن النص ينفلت من المؤلف ليشكل منطقه الخاص، وللقارئ ذاته ثقافته وما ينتظره منه النص، وبالتالي فان النص اما ان يكون خاضعاً أو عصياً. ولا شك في ان القراءة تتم عن اختيار، ولكن تفرضها العزلة والوحدة، كما تُفرض من قبل مؤسسات، كمؤسسات التربية والتعليم.

وعبر القراءة والحوار الدائم مع مختلف التيارات الفلسفية، انتقل ريكور من الفلسفة التأملية إلى الظواهرية وأخيراً إلى الفلسفة التأويلية. وفي انتقاله من الأولى إلى الثانية، طُرحت عليه المشكلة اللغوية، وفي هذا يقول: «لقد جلبت مشكلة الشر إلى حقل البحث معضلات لغوية جديدة لم يسبق أن حدثت. وهذه المعضلات اللسانية أو اللغوية كانت قرينة باستعمال الرمزية، باعتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم»[1].

لقد طُرحت عليه مشكلة الرمز، منذ بداياته الفكرية. ففي مرحلة **الإرادي واللاإرادي**، كانت الفكرة هي ادخال الرمز كمقاربة لمشكلة الشر. لذا حاول الاجابة على سؤال: ما الارادة السيئة؟ هل يجب تحليلها وفق الميراث الديني ام وفق ما قدمه

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٠.

التحليل النفسي؟ وقد تطلب الامر ادخال الرمز والاسطورة، وبالتالي ادخال التأويل بشكل اساسي. وهكذا اصبح التأويل مرافقاً له طوال حياته.

وصف مساره الفكري من الوجودية إلى فلسفة اللغة بقوله: «شعرت بأنني مضطر إلى تغيير اهتمامي من المشكلة الاصلية عن بنية الارادة إلى مشكلة اللغة في ذاتها، وهي مشكلة ظلت تابعة حتى في الوقت الذي كنتُ فيه أدرس البنى الغريبة لرمزية الاساطير. كنت مضطراً للقيام بذلك لعدة اسباب، سأحاول توضيحها الآن: أولاً، تأملي في بنية نظرية التحليل النفسي؛ ثانياً، التغير المهم في الحس الفلسفي على الاقل في فرنسا، حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية، بل محل الظواهرية؛ ثالثاً، اهتمامي المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللغة الدينية... واخيراً اهتمامي المتزايد بالمدرسة البريطانية والامريكية في فلسفة اللغة العادية، التي رأيت فيها طريقاً لتجديد الظواهرية، ورداً على تجاوزات البنيوية على السواء»[1].

يبيّن هذا النص بجلاء المكانة التي احتلتها المشكلة اللغوية في فلسفته، واشكال الحوارات التي اجراها مع مختلف التيارات الفلسفية اللغوية. وسنعمل في هذا الفصل على تحليل هذه المكانة، مبينين علاقاته المختلفة مع فرويد وهوسرل وهيدغر وغدامر واللسانيات البنيوية ونظرية افعال الكلام وميراث التأويلية.

في الستينات من القرن العشرين، بدأ ريكور يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، وذلك من خلال مشاركته في النقاش الذي دار بين كلود ليفي ستروس وسارتر، حيث بيّن أن اللغة في البنيوية «لا تشير إلى شيء خارج ذاتها، بل تشكل عالماً خاصاً بذاتها. ولا تستبعد البنيوية احالة النص إلى العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه بالمؤلف الذي "قصده" والقارئ الذي "يؤوله"»[2]. ولقد عمل على نقد هذا التوجه البنيوي، ولكن في الوقت نفسه، استفاد كثيراً من البنيوية في تأسيسه للتأويلية المنهجية التي ينادي بها. فقد اكد على أن انتقاله من تأويلية "رومانسية" إلى تأويلية "موضوعية" أو منهجية يعود إلى ما سماه بـ"رحلة طويلة في البنيوية". وكان من وقع هذه الرحلة عليه أن تخلى عن مفهومه السابق للتأويلية بوصفها تأويلاً للغة الرمزية.

كما بيّن ريكور أثر الفلسفة التحليلية وخاصة مدرسة اكسفورد على تصوره للتأويل، حيث قال في هذا السياق: «لا اعتقد أن هذه الفلسفة تمتلك الكلمة الاخيرة، بل أرى انها على الاقل مرحلة أولى ضرورية في البحث الفلسفي. وفي رأيي، إن مساهمة فلسفة اللغة العادية ذات شقين: **أولاً**، انها اثبتت أن اللغة العادية لا تعمل ولا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٥.

يمكن أن تعمل ولا ينبغي أن تعمل وفق نموذج اللغات المثالية الذي اقامه المناطقة وعلماء الرياضيات... ولقد ظهر لي أن هذه الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي اكثر الطبقات بدائية في نظرية الاستعارة والرمز... **وثانياً**، تبدو لي اللغة العادية، متبعاً في ذلك اعمال فتجنشتاين وأوستين، نوعاً من المستودع للتعبيرات التي حافظت على اقصى الطاقات الوصفية في ما يخص التجربة الانسانية، ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر»[1].

وفي بحثه في فلسفة اللغة، المنشور في **الموسوعة الفلسفية**، حلل ريكور باسهاب ميدان ومجال فلسفة اللغة، مبيناً أن اللغة مشكلة فلسفية قديمة منذ السوفسطائيين إلى غاية نيتشه، مخصصاً القسم الأول من الدراسة لما سمّاه بـ"ابستمولوجيا الالسنية"، حيث عرض تيارات الالسنية الحديثة، مفصلاً القول في اللسانيات البنيوية بشكل خاص، وموضحاً علاقتها بالعلوم الانسانية والطبيعية وانواع المشكلات التي تطرحها، مما يؤكد بجلاء معرفته بعلم اللغة ومشكلاتها. وعرض في القسم الثاني فلسفة اللغة، بادئاً بالفلسفة التحليلية وأعلامها والوضعية المنطقية وفلاسفتها، وتطورات الفلسفة التحليلية في شكل اللغة العادية. ثم أنتقل إلى التيار الظواهري، ميدانه الفلسفي المفضل، شارحاً جهود هوسرل في اللغة والمنطق ومساهمة أعلامها. كما توقف عند الماركسية وفلسفة اللغة، مشيراً، إلى أن الماركسية ظلت «معادية ـ وما زالت في بعض الاعتبارات ـ لفكرة فلسفة منفصلة تُعامل فيها اللغة كواقع قائم مستقل بذاته»[2]. ثم توقف عند البنيوية الفلسفية ومنظّريها، وانتهى إلى عرض للتيار التأويلي أو ما سماه بتأويل اللغة، مشيراً إلى أعلامه وطارحاً افكاره النقدية التي اشرنا اليها فيما سبق، منتهياً بالدعوة إلى التأويلية المنهجية بوصفها فلسفة لغوية منفتحة على مختلف التيارات اللغوية والمشكلات الفلسفية والعملية التي سماها "جبهة انتقاد الايديولوجيات". وبذلك تكون التأويلية المنهجية كما قال «تتجادل مع اللسانيات ومع التحليل المنطقي ومع البنيوية ومع الماركسية، مع متابعتها الحوار مع التأويلية الانطولوجية»[3].

وعليه، فان فلسفة اللغة في مفهوم ريكور هي مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية اللغوية المُشكِّلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الابحاث اللسانية والمنطقية والماركسية والتأويلية. وان التأويلية المنهجية، بوصفها اتجاهاً من الاتجاهات الفلسفية واللغوية، تقيم حواراً مستمراً مع العلوم الانسانية. ولعل حواره ونقاشه مع الالسنية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٨.

(٢) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣١.

البنيوية، لخير دليل على ذلك، وخاصة مناقشته لمبدأ التزامن والتعاقب، وذلك في دراسته حول البنية والتأويل، حيث اقترح إضافة حد ثالث هو الرمز symbole[(١)].

لا نستطيع اختزال جهده الفلسفي في فلسفة اللغة، لأن عمله الفلسفي من التنوع والتعقد بمكان، الا انه تنوع وتعقد معروض في لغة واضحة وبمنهج محكم. كما يتميز عمله الفلسفي، وهذا ما اكده في اكثر من موضع من حواراته، بالطابع الظرفي والانقطاعي، في حين يؤكد اكثر من باحث على الطابع المتكامل لفلسفته. فلقد قال في احدى مقدماته، إن كل كتاب من كتبه هو جواب على سؤال ومعالجة لمشكلة مطروحة، وإن الخيط الرابط بين مختلف كتبه هو الاسئلة العالقة.

على ان ريكور، ما ان ينتهي من هكذا تصريح، حتى يشرع - وغالباً ما كان ذلك يحصل دائماً - في إيجاد الخط الناظم والوحدة الجامعة التي تربط مختلف اعماله. من هنا اقترح احد الباحثين ان يكون البحث في المعنى، هو المدخل المناسب لقراءة اعماله[(٢)]. فمن خلال البحث في المعنى، نستطيع فهم اعماله الفلسفية ومراحلها الممتدة من الوجودية مروراً بالفينومينولوجية وانتهاء بالتأويلية المنهجية.

ذلك ان المعنى يرتبط اشد الارتباط بالذات. ولقد اهتم الفيلسوف بهذا الموضوع أيما اهتمام، لان الذات هي المبدعة للمعنى، وأن ابداع المعنى هو ما يميز من وجهة نظره، ليس الذات كجوهر ولكن كرغبة ومساءلة وامل. إن الذات هي التي تطرح مسألة وجودها أو تسائل نفسها. انها الذات المتعددة والمتناهية، تتحقق بوصفها جهداً ورغبة في الوجود. هذه الذات، تفترض سلفاً وجود الآخر.

و اذا قلنا إن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فانه يدور بالتالي حول اللغة، لان اللغة في جوهرها ابداع، تنمو وتنحو دائماً نحو الخارج، أو إلى ما هو خارج ذاتها. وهي تملك امكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص. لذا وجب وصف الانسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى وليس المالك للمعنى. ومن هنا ايضاً، وجب تعريف الانسان بأنه "الانسان المسافر" homo viator. ان الانسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ؛ يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات من دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص. ومن هنا يُطرح سؤال اللغة والتأويل في فلسفة بول ريكور.

---

(١) حول مناقشة ريكور للبنيوية، يُنظر على سبيل المثال: Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 31 - 80.

(٢) **مجلة جامعة أتاوا**، رقم ٣٥/ ١٩٨٥.

ثالثاً ـ من فلسفة اللغة إلى التأويل

لا يمكن مناقشة مختلف القضايا المتصلة باللغة والتأويل عند ريكور في هذا الفصل، وذلك نظراً لتنوعها وتشابكها. كما لا يمكن معالجة مختلف عناصر نظريته في اللغة، لارتباطها بالنص والخطاب، والكتابة والقراءة، وبحوثه الأخيرة في الاستعارة والسرد. فيكفي النظر مثلاً إلى عناصر نظرية النص وانجاز الكلام كخطاب، وانجاز الخطاب كأثر ادبي، وعلاقة الكلام بالكتابة، حتى تعرف حجم المشكلات التي يجب علينا مواجهتها. لذلك سنعمل على تجلية مفهومه للغة والتأويل بوصفهما امكانية للخروج من النموذج اللغوي الذي كرسته الفلسفة اللغوية التأويلية.

١ ـ في اللغة:

كما مرّ معنا، بدأ بول ريكور، في الستينات من القرن العشرين، يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، من خلال مشاركته في النقاش الواسع حول البنيوية ونموذجها اللغوي، وكذلك في مختلف الدراسات التي خصها لهذا الموضوع، حيث بيّن على سبيل المثال في دراسته «فلسفة اللغة» المنشورة في **الموسوعة الفلسفية**، أن «اللغة كانت تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الإيمان بأن فهم الانسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللغة التي تعبّر عن هذا الفهم»[1]. ان هذا التأكيد ينفي كل الأحكام المتعلقة بوضعية اللغة في تاريخ الفلسفة، وأن الفلسفة طوال تاريخها اهتمت باللغة، وهو ما حاولنا أن نظهره في الجزء الأول من هذا الكتاب.

كما انتقد في هذه الدراسة، انصار الفلسفة اللغوية الذين لا ينظرون إلى ما هو خارج اللغة، مؤكداً على علاقة اللغة بالواقع، وأن وظيفة اللغة دائماً هي «أن تحيل أو تسند اللغة إلى مطلق شيء آخر غير ذاتها؛ تلك هي وظيفتها الاساس. هذه المسألة الضخمة هي المسألة التي يمكن وضعها تحت عنوان: السند أو المرجع»[2].

وقال إن انغلاق الفلسفة اللغوية في حدود اللغة قد أقصى من اللغة وظيفتها الأولى، وهي الترميز، مستنداً في ذلك على ابحاث الالسني اميل بنفنيست الذي اكد على أن اللغة «تمثل الشكل الاعلى لملكة كامنة في الجنس البشري وهي ملكة الترميز. على ان نفهم من هذا، بشكل واسع، القدرة على تصوير الواقع باشارة، ومن ثم فهم الاشارة على انها تمثل الواقع وبالتالي اقامة علاقة "تدليل" أو "علاقة معنى" بين شيء

---

(١) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، مرجع سابق، ص ٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

ما وشيء آخر»[١]. مستنتجاً من قول بنفنيست ما حاول دائماً البرهنة عليه، وهو أنه «خارج النطاق البيولوجي، تعتبر القدرة الرمزية القدرة الذاتية الاكبر عند الانسان، وعندها نتصور أن فلسفة اللغة تستطيع أن تتصدى لدراسة مرامي اللغة التي تصوّر الواقع»[٢].

وعليه، فإن ريكور يدافع عن فكرة أن فلسفة اللغة تحلل العلاقة بين اللغة والواقع، على عكس الاتجاه التأويلي والبنيوي والوضعي، وبذلك يمثل طريقة جديدة في الخروج من المنعطف اللغوي كما شكلته تلك التيارات اللغوية في الفلسفة المعاصرة.

ينبّهنا ريكور، في اكثر من موضع، إلى انه يناقش مشكلة اللغة بمصطلحات حديثة وكما انتهت اليها نتائج علم اللغة الحديث أو الالسنية، محدداً اللغة بأنها «لا تعني القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم. بل هي تشير إلى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص»[٣]. وبذلك يستعيد الاصطلاح اللساني، ويناقشها من خلال المنظور اللساني المعاصر. منتهياً إلى أن البنيوية لم تعد تعامل اللغة «بوصفها صورة حياتية - كما يعبر فتجنشتاين - بل صارت نظاماً مكتفياً بذاته ذا علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطاباً»[٤]. وبعد مناقشة موسعة للسانيات البنيوية وتطبيقاتها الانتربولوجية عند كلود ليفي - ستروس، ينتهي إلى اقرار موقفه، وهو أن اللغة لا يمكن ان تستغني عن المسند، معتمداً في ذلك، كما اسلفنا، على نظريات بنفنيست وياكوبسن في اللسانيات وعلى نظرية فريجه في المنطق.

يحدد ريكور اللغة بوصفها خطاباً له «بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والاسناد في الجملة الواحدة»[٥]. وبالاعتماد على نظرية افعال الخطاب عند أوستين وسيرل وعلى تحليلات ستراوسن، ينتهي إلى القول بأن «اللغة لا تكتسب الإحالة الا حين تُستعمل... فلا وجود لعلامة داخلية، مستقلة عن استعمال الجملة، تُشكّل معياراً يمكن الاطمئنان اليه عن دلالة المطابقة مع الخارج.

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٣) بول ريكور، **نظرية التأويل. الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٧.

وبالتالي، فليس جدل المغزى والاحالة بمنفصم الصلة عن الجدل السابق بين الواقعة والمعنى. فالإحالة إلى الخارج هي ما تقوم به الجملة في مقام معين واستناداً إلى استعمال معين»[1].

إن هذا الطرح قريب من الطرح الذي تقدم به فوكو باسم الممارسة الخطابية في إطار التشكيلة الخطابية، مع فارق اساسي هو أن ريكور يتحدث عن الاستعمال اللغوي ضمن ما يسميه نظرية "التأويل الملائم"، ليؤكد على خاصية خطيرة في التأويلية، وهي أن «اللغة ليست عالماً مستقلاً بذاته. بل هي ليست عالماً. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتأثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بانفسنا كلية إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات تنقلها للغة»[2]. كما يدلل على النتيجة بعبارة اخرى، قائلاً: «لأن هناك أولاً شيئاً ما نقوله، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للغة، فإن اللغة لا تتجه نحو معنى مثالي، بل تحيل كذلك إلى ما يوجد في الخارج»[3].

ان خطر هذه النتيجة بيِّن وجلي؛ انها نتيجة تقلب قلباً كلياً المنظور الانطولوجي للغة كما صاغه هيدغر وغدامر بوجه خاص، وكما اعتمدته الفلسفة اللغوية على وجه العموم. وهذا ما يؤدي إلى طرح علاقة اللغة بوصفها استعمالاً وإحالةً بموضوع التأويل.

٢ ـ في التأويل:

عرف مفهوم التأويل عند ريكور مرحلتين: الأولى عندما حدده بعلاقته بالرمز، والمرحلة الثانية عندما قرنه بالمجاز والاستعارة. على أن السؤال الواجب طرحه هو: كيف شرع ريكور في عملية التأويل؟ وما مفهومه للتأويل؟

في تحليله لمشكلة التعارض بين التزامن والتعاقب في البنيوية، اقترح إضافة حد ثالث، كما قلنا، سماه بالرمز وعدّه بمثابة بُعد ثالث من أبعاد الزمان، ومرحلة تتوسط التأمل المجرد والممارسة العينية من اجل استخلاص المعنى. لهذا البُعد الثالث خلفية نجدها عند فرويد الذي يمثل الرمز في المستوى اللاواعي من الفنون اللغوي. كما يجد الرمز مكانته في اعتباطية العلامات التي تتغير كل مرة ننطق فيها اللغة.

كما أنه في مناقشته للبنيوية، اجرى تمييزاً بين الفهم في التأويلية والتفسير في البنيوية، وذلك من خلال مدخل يقارب الرمزية من المستوى الاستراتيجي للنصوص. يقول في هذا السياق: «إن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠.
(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(٣) المرجع نفسه، ص ٥١.

بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى، تكشف عن التباس الوجود. الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمسوغ الاساسي للرمزية هو انها تفتح تعدد المعنى على التباس الوجود»[١].

وعليه، فإن مهمة التأويلية المنهجية هو تأويل الرمز، أي العبارات ذات المعنى المزدوج. ثم عدل لاحقاً عن هذا التعريف، بسبب ان كل رمز يُطرح في سياقه، ولأن الرمز يطرح دائماً أو يؤدي دائماً إلى نوع من النزاع وإلى المنافسة والتسابق أو السباق في التأويلات، وهو ما لخصه في عنوان كتابه **نزاع التأويلات**. ولكن رغم ذلك، فإن التأويلية المنهجية في هذا المرحلة، تتميز بانفتاحها على العالم وعلى الآخر، لأن الرمز يطرح فكرة المرجع، ولانه أثبت ان الخطابات في حد ذاتها أفعال[٢].

و في نظر ريكور، فانه بقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، تغدو هذه الرمزية السر الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب، ويمكن تفسيره من حيث علاقته بالمعاني الرمزية المتعددة. من هنا خلص إلى نتيجة مؤداها «ان اللغة تفكر، وانها على أهبة الكلام، لانها تنتظم دائماً في بنية، وترتبط بحدث»[٣].

يدافع ريكور، في مستوى الرمز، عن اطروحة الانفتاح متسائلاً: «ماذا نعني هنا بالانفتاح؟ نعني ان في كل حقل تأويلي، توجد للتأويل سمة ألسنية وغير ألسنية، أي سمة اللغة وسمة التجربة المعاشة. وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات، فهي تكمن بالضبط هنا: ان قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر قنوات مختلفة»[٤].

و بناء عليه، تقوم الرمزية بتفجير اللغة نحو الآخر عوضاً عن انكفائها على ذاتها، وهذا ما يطلق عليه "الانفتاح". ان هذا التفجير هو الابلاغ، والابلاغ هو الكشف، وان الاهتمام الفلسفي بالرمزية راجع «لسبب واحد وهو انها تكشف ـ عبر بنية ثنائية المعنى ـ عن غموض الكينونة، أي ان الذات تعبّر عن نفسها بأوجه مختلفة. وان علة وجود الرمزية هي فتح تعدد المعنى على غموض الذات»[٥].

ان التأويل هو تأويل النصوص. ذلك أن القراءات المتعددة والفهم المتعدد، يطرح

---

(١) Paul Ricoeur. *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 32.

(٢) *Ibid.*, p. 34.

(٣) *Ibid.*, p. 141.

(٤) بول ريكور، «إشكالية ثنائية المعنى»، ترجمة فريال جبوري غزول، في: **الهرمينوطيقا والتأويل**، دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص ١٤٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٤١.

ضرورة وجود فن مخصوص لتأويل النصوص. لذلك يحدده بقوله إن التأويل هو «فن تأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفيها وجمهورها الأولي، بهدف إلى اكتشاف ابعاد جديدة للواقع»[1]. ولكن التأويل يتعدى في نظره تأويل النص، إلى مستوى الحوار والخطاب، عبر فعل المحادثة.

لا شك في أن التأويل ينشأ من استقلال النصوص عن مؤلفيها، وبالتالي يطرح صعوبات في الفهم، لأن النص يصبح مستقلاً عن قصد المؤلف ومعنى العمل والقارئ الاصلي. ومن الناحية المعرفية الابستمولوجية، فان التأويل معارض للتفسير، وهناك جدل واسع حول الموضوع منذ نشوء التأويلية.

لذلك يرتبط التأويل، في منظور ريكور، بمفهوم الامتلاك وبفكرة المباعدة، بحيث يكون التأويل محاولة للتملك ومناهضة للمباعدة، ويتحقق في فعل القراءة بوصفها انجازاً للامكانيات الدلالية المفتوحة في النص، ويكون الفهم عبارة عن «حركة المعنى نحو المرجع، وما قاله عن العالم»[2].

يقترح ريكور تسمية التأويل الجديد الذي قال به، بالتأويل الملائم الذي حدده من حيث دوره وبالمقارنة مع اشكال التأويلات السابقة، معتقداً أنه أحدث انقلاباً في مفهوم التأويل مقارنة بتراث التأويلية. ذلك انه اذا كان التركيز في التراث التأويلي منصبّاً على قدرة المستمع والقارئ على أن ينقل نفسه إلى داخل الحياة الروحية للمتكلم والكاتب، فانه من الآن فصاعداً سيكون التركيز على تتبع دينامية العمل في حركته عما يقوله. وبالتالي على تغيير في حركة الدائرة التأويلية من ذات القارئ إلى ذات الكاتب، إلى دائرة القارئ العالم عبر النص.

وحدد النص بقوله: «لنسم نصًا كل خطاب تثبته الكتابة. تبعاً لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسّساً للنص نفسه»[3]. ولكن ما معنى أن يكون النص خطاباً، إذا علمنا أن الخطاب في جزئه الاساسي منطوقاً؟ وما هي العلاقة بين الكتابة والكلام أو بين النص والكلام، أو بين النص والخطاب بوصفه كلاماً؟ يناقش ريكور هذه الاسئلة ضمن سياق اطروحات دي سوسير، ويقر بأن هناك أسبقية سيكولوجية وسوسيولوجية للكلام على الكتابة. الا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ألا يمكن القول إن ظهور الكتابة

---

(١) بول ريكور: «البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا»، ترجمة مصطفى النحال، في: **فكر ونقد**، ص ١٢.

(٢) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, essai d'herméneutique*, Seuil, Paris. 1986. p. 208.

(٣) بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، قرطاج ـ تونس. عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ٢٠٠١، ص ١٠٥.

المتأخر قد احدث تحولاً جذرياً في علاقتنا بمنطوقات خطاباتنا ذاتها؟ يجيب على هذا السؤال بالقول: «ان هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة، يحدث ليحل محل فعل الكلام ذاته، أي انه يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها»(١).

تطرح هذه الفكرة سؤالاً آخر وهو علاقة القراءة بالكتابة. فاذا كانت الكتابة تستدعي القراءة، فان القارئ يأخذ وضعية المحاور، والكتابة تأخذ وضعية المنطوق. إلاّ أن القارئ في حالة النص المكتوب لا يسأل، والكاتب لا يجيب عن اسئلة القارئ. وهكذا فان القارئ يظل غائباً عن فعل الكتابة، كما أن الكاتب يظل غائباً عن فعل القراءة.

ان ما يهمنا من هذا النقاش الفلسفي التأويلي، المتعدد والمتشابك، هو النتائج المترتبة عنه وخاصة في علاقة الكتابة بالعالم. فاذا كان استقلال النص من الدائرة الشفوية يخلق انقلاباً حقيقياً، يمسّ كل من العلاقات التي تربط بين اللغة والعالم، والعلاقة التي تربط اللغة بكل الذوات المعنية، أي ذات المؤلف وذات القارئ، فان هذا يعني ان الوظيفة الاساسية للغة ومنها الكتابة هي الوظيفة الاحالية، الاحالة إلى العالم وبالتالي الخروج من دائرة اللغة، ومن الدائرة التأويلية ومن اصل اللغة الذي لا اصل له. واذا قلنا أن لا وجود لنص بدون احالة ما، فان مهمة القراءة باعتبارها تأويلاً، هي تأسيس الإحالة.

لم تقع التأويلية الرومانسية أو الانطولوجية أو الفلسفية في الدائرة اللغوية المغلقة فحسب، بل وقعت فيه البنيوية كذلك، عندما انغلقت على النص، وبحثت في المنطق الداخلي والمحايث للنص، من دون أن تهتم بأن كل تثبيت للنص يمر عبر الاحالة إلى العالم. لكن التأويلية المنهجية تقوّم فعل القراءة، بوصفه فعلاً منتجاً، أو كما قال ريكور، أن تقرأ يعني أن تنتج نصاً جديداً.

لذلك كله، فإن ما يهم فلسفة اللغة في نظره هو أن تكشف، داخل هذه الوظائف المتعالقة، عن الوسائط الثلاثة الكبرى التي لا تجعل من اللغة هدفاً لذاته، بل واسطة بين الإنسان والعالم وبين الإنسان والإنسان وبينه وبين ذاته.

و ان إحدى المهام التي يجب على الفلسفة عموماً وفلسفة اللغة خصوصاً ان تشغل نفسها بها، هي الحفاظ على الاستخدامات المتعددة للغة، والمسافة بين هذه الاستخدامات التي تتراوح في تنوعها بين لغة العلم مروراً باللغة السياسية واللغة العادية وانتهاء باللغة الشعرية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

وان الملمح الاساسي للغة هو تعدد الدلالة والمعنى، وان الكلمة الواحدة يقابلها اكثر من معنى، وهو ما يعد مصدراً لسوء الفهم، ولكن في الوقت ذاته مصدراً لإثراء اللغة، ويسمح للمرء بأن يتلاعب بالمعاني المرتبطة بكلمة واحدة، بعكس اللغة العلمية التي تقوم باختزال هذه التعددية، وبذلك يرد ريكور على المشروع الوضعي والمشروع البنيوي على السواء.

انتقد ريكور التأويلية كثيراً، عندما تجاهلت علاقات اللغة بالفعل والسلطة، لانها اعتقدت ان كل شيء يجري كما لو ان اللغة اصل لا اصل له. وهو ما يقربه، وإنْ بطريقة مغايرة، بابحاث فوكو وبورديو في هذا المجال وكما سنبين لاحقاً في فصول الكتاب القادمة، وخاصة في مناقشته لمسائل الايديولوجية والسلطة والفلسفة السياسية. ويعد كتابه **العادل**[1] في تقديرنا مثالاً لهذا التجاوز والانتقال من دائرة التأويل إلى دائرة التأويل والعالم، وتجسيداً لما دعاه بالتأويلية المنهجية.

وصف ريكور نفسه في نهاية مقاله حول "فلسفة اللغة" بقوله: «وهكذا رأى بول ريكور **في التأويل: بحث حول فرويد** (١٩٦٥)، **ونزاع التأويلات: بحوث حول التأويل** (١٩٦٩)، في علم دلالة الجملة، القريب من نظرية أفعال الكلام، التنقل بين التحليل البنيوي لنص ما وتأويله، وتملك المعنى من قبل الفاعل، تملكاً يزيد فهمه لذاته حين يفهم الإشارات الموضوعة في الكتابة، هو بالتالي آخر فعل من أفعال الفهم، وتتوسطه كل الإجراءات الموضوعية في التحليل البنيوي وفي التحليل المنطقي، وعندها لا يتعارض التفسير مع الفهم؛ وبالأحرى تُصبح مجمل الوسائط الموضوعية تهيئ المجال لتملك المعنى، وأخيراً لا يمكن فصل هذا التملك عن العمل النقدي»[2].

وهذا ما سمّاه بفتح التأويلية المنهجية على جبهة النقد الأيديولوجي ودور المصالح في المعرفة، والدور الاجتماعي والسياسي لكل خطاب وعلامة. ولقد مكّنه هذا الانفتاح من الخروج من المنعطف اللغوي، والدخول في تحليل مسائل التاريخ والذاكرة، وتقديم منظور لغوي جديد يظهر في مفهومه للغة وطريقته في التأويل، يمكن تسميته بالتداولية السردية.

---

(١) بول ريكور، **العادل**، ج ١ وج ٢، ترجمة مجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، قرطاج ـ تونس، بيت الحكمة، ٢٠٠٣.

(٢) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، مرجع سابق، ص ٣١.

الفصل السادس

نقد المنعطف البنيوي (I):

نعوم شومسكي

تُعدّ اللسانيات بوجه عام واللسانيات البنيوية بوجه خاص، شكلاً من اشكال عودة اللغة ومنعطفاً اساسياً في الفلسفة المعاصرة، وذلك لما تتميز به من خصائص علمية وتطبيقات ميدانية، مكنتها من ان تصبح نموذجاً علمياً ومنعطفاً لغوياً ثالثاً مقارنة بالتحليل المنطقي والتأويلي.

لذا من الطبيعي، بل ومن الضروري، ان يُطرح سؤال العلاقة بين فلسفة اللغة باعتبارها تفكيراً فلسفياً في اللغة والعلوم اللغوية المختلفة. وإذا كان من غير الممكن منهجياً تقصي جميع العلوم اللغوية، فإنه من المهم ان نبيّن علاقة العلوم اللغوية بفلسفة اللغة وبالمنعطف اللغوي وخاصة في صورتها البنيوية.

على أنه قبل ان نفصّل القول في هذا الموضوع، يجدر بنا الاشارة إلى ان هناك من يفترض وجود "فلسفة ألسنية"، تقوم بتحليل مبادئ وقواعد ومناهج الألسنية، وتحتل المرتبة الثانية مقارنة بعلم الألسنية. وتتضمن هذه الفلسفة الألسنية مواضيع اساسية، منها على وجه الخصوص: الجانب الانطولوجي لعلم اللغة، واسس علم اللغة، ووظيفة علم اللغة وتطوره التاريخي. كما تناقش فلسفة الألسنية القضايا والموضوعات الخلافية بين المدارس الالسنية المختلفة، مثل اطروحات شومسكي المتعلقة بالافكار الفطرية، وطبيعة اللغة والنحو العام، ومشكلة النماذج الالسنية، التي تنحصر في الغالب بين نموذجين هما النموذج الجينيالوجي Modèle généalogique الذي يسمح بدراسة تطور النحو واللغات في التاريخ، والنموذج التوزيعي Diffusiniste الذي يصف اللغات، ويحلل مشكلة المنهج كما تبينه، على سبيل المثال، اعمال نعوم شومسكي القائمة على الطريقة التكوينية التحويلية في مقابل الطريقة الوصفية التزامنية.

كما تقوم بتقييم النظريات اللغوية بين المدارس المختلفة، ومشكلة التفسير في الألسنية، والاختيار بين نظريات المتساوية من حيث القيمة الإجرائية، ومناقشة المبادئ المعرفية مثل البساطة والاتساق أو الانسجام[1].

أولاً ـ بين فقه اللغة والألسنية

١ ـ فقه اللغة:

يشكل فقه اللغة (الفيلولوجيا)، المرحلة الثانية والاساسية في دراسة اللغة بعد النحو والمنطق. ولقد بدات أبحاث فقه اللغة انطلاقاً من اعمال المدرسة الالمانية وخاصة اعمال فريديريك فون شليغل الذي دعا إلى "النحو المقارن" في كتابه الذي صدر عام ١٨٠٨ بعنوان **اللغة والمعرفة عند الهنود**، وتبعه في ذلك فرانز بوب في عام ١٨١٦ بكتاب عنوانه **نظام التعريف في السنسكريتية مقارناً بكل من اليونانية واللاتينية والفارسية والجرمانية**، حيث حدد معالم "فقه اللغة المقارن".

ومنذ هذا التاريخ توسعت الدراسات الفقهية اللغوية، وتعمقت الابحاث في اللغة السنسكريتية وغيرها. فما هو مضمون هذا العلم؟ يقول زكي مبارك: «ذكر السينيور جويدي في محاضرته الأولى بالجامعة المصرية (٧ اكتوبر ١٩٢٦) ان كلمة **philologie** يصعب ترجمتها إلى العربية، وان لها في اللغات الغربية معنى خاصاً لا يتفق عليه اصحاب العلم والادب. فمنهم من يرى ان هذا العلم مجرد درس قواعد الصرف والنحو ونقد نصوص الآثار الادبية، ومنهم من يرى انه ليس درس اللغة فقط ولكنه بحث عن الحياة العقلية من جميع وجوهها. واذا صح ذلك، فمن الممكن ان يدخل في دائرة "الفيلولوجي" علم اللغة وفنونها المختلفة كتاريخ اللغة ومقابلة اللغات والنحو والصرف والعروض وعلوم البلاغة وعلم الادب في معناه الواسع، فيدخل تاريخ الآداب وتاريخ العلوم وتاريخ الاديان من حيث درس الكتب المقدسة وتأليف الكتب الدينية واللاهوتية وتاريخ الفلسفة من حيث تأليف كتب الحكمة وكتب الكلام»[2].

يجسد هذا التعريف المباحث الكبرى لفقه اللغة ويُجملها في اتجاهين كبيرين: اتجاه لغوي محض يختص باللغة وفروعها كالنحو والصرف والعروض وتحقيق النصوص والمقارنة بين اللغات، واتجاه عام يتخذ من اللغة وسيلة لدراسة الحياة العقلية

---

(١) Sylvain Auroux, *La philosophie du langage*, P. U. F., Paris, 1996, pp. 287 - 290.

(٢) زكي مبارك، **في فقه اللغة**، تونس، الدار العربية للكتاب، (د. ت)، ص ٣٧.

والفكرية والثقافية لأمة من الامم أو لشعب من الشعوب، وذلك بدراسة آدابها وفنونها وفلسفاتها واديانها. ولعل اهم معلم من معالمها،هو التفسير الديني الذي لا يمكن ان يقوم من دون درس فقه اللغة.

ومن الناحية التاريخية، أتت المباحث الفقهية اللغوية المتصلة بالمدرسة الالمانية متزامنة مع التفسير والتأويل الديني المسيحي، وخاصة في المذهب البروتستانتي. وخير مثال على ذلك هو الفيلسوف واللاهوتي الالماني شلايرماخر، الذي حللنا بعض آرائه في الفصل الرابع من هذا الكتاب. وكذلك فريدريك نيتشه الذي يعد مثالاً للفيلسوف الذي جمع بين فقه اللغة والفلسفة، فلقد «كان أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم كاملة للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية. نيتشه جاء الفلسفة من فقه اللغة»[1].

ذلك لأن نيتشه كان يرى ان الانساق الفلسفية ـ ومنها على وجه الخصوص النسق الهيغلي ـ قد استسلمت لإغراء اللغة وافتتنت باستقرار النحو ومثاليته. فالوجود مثلاً، وهو مقولة مركزية في الميتافيزيقا، مجرد استعارة، واستعارة ميتة أُخذت من النمط اللغوي. وبالتالي فان المفاهيم الفلسفية مجرد استعارات، والفلاسفة في نظره بنوا المفاهيم الفلسفية كاستعارات ميتة كانت بالنسبة لهم قلاعاً يختبئون فيها خوفاً من الحياة.

إن المفهوم تجريد، والتجريد يعني غياب الحياة، وبالتالي فان مفهوم الوجود وهو المفهوم الأول في الفلسفة يصبح الشبح الاكبر، والفلسفة تصبح في مثل هذه الحال "مجموعة من الأشباح أو مجموعة من الاستعارات الميتة»[2]. والحل في نظره يكمن في استعمال استعارات حية أو مجاز حي، استعارات تعكس الحياة أو ارادة القوة. وهكذا برزت من خلال فقه اللغة مشكلات الفلسفة اللغوية كما اشرنا إلى ذلك في مقدمة الفصل الثالث من هذا الكتاب. ولكن فقه اللغة من الناحية العلمية عرف تطوراً جديداً تمثل في ظهور علم اللغة الحديث أو اللسانيات أو الالسنية. فما هي مساهمتها في فهم اللغة؟ وما هي علاقتها بالمنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة؟

٢ ـ الألسنية:

جسّدت اللسانيات المرحلة الرابعة من تطور علم اللغة، بعد النحو والمنطق وفقه اللغة وفقه اللغة المقارن. ويُعتبر العالم السويسري فردينان دي سوسير (١٨٥٧ ـ

---

(١) جورج زيناتي، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت، مركز الانماء العربي، ١٩٨٦، ص ٧٠٨.
(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

١٩١٣) مؤسس هذا العلم، الذي نشر تلامذته محاضراته بعد وفاته في كتاب **دروس في الألسنية العامة** عام ١٩١٦.

إن اللغة أداة لكل ما هو دال، ولكل معرفة واضحة، ولكنها في الوقت نفسه «مجال للمعرفة، تتمتع بقوانينها وبنياتها، وشروط تواجدها»[١]. وهذا يعني أن اللغة يمكن أن تكون موضوع علم قائم بذاته. من هنا فإن موضوع الدراسة الألسنية الوحيد والحقيقي هو اللغة التي يُنظر إليها كواقع بذاته، ويُبحث فيه لذاته، وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقاتها بالعلوم الأخرى، ودورها في المجتمع وعلاقتها بالثقافة والفكر.

و إذا كان موضوع الألسنية هو اللغة، فإن هدفها كما يقول دي سوسير هو «عدم التصرف ببنية اللغة، بل تحديد هذه البنية ووصفها»[٢]. ومن أجل هذا الهدف، تصطنع الألسنية منهجاً في معالجة موضوعاتها، يعتمد على النظرة الكلية والتحليل التزامني، وذلك من أجل الكشف عن البنية اللغوية.

يقوم المنهج الألسني على سلسلة من العمليات والخطوات الأساسية لدراسة موضوعه منها: ملاحظة الأحداث والمعطيات اللغوية ورصد تشابهاتها الجزئية، وصياغة بعض التعليمات بهذه الأحداث المتماثلة والمتشابهة بقصد إحداث بعض التعديلات في الوقائع التي تمت ملاحظتها. وعلى أساسها يتم التقدم ببعض الفرضيات لتفسير هذه الأحداث، وهي مرحلة الفرض. ثم محاولة التأكد من ملاءمة هذه الافتراضات للواقع اللغوي، وذلك من خلال القيام بملاحظات جديدة وهذه هي مرحلة التجربة. ثم تليها مرحلة بناء النظرية القائمة على هذه الافتراضات التي تفسر عمل اللغة بصورة عامة[٣].

إن هذه الخطوات الأساسية في المنهج الألسني ذات علاقة واضحة بخطوات المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، وذلك من حيث الاعتماد على الملاحظة العامة والخاصة، ثم التقدم بفرض ومحاولة التحقق منه عن طريق التجربة، ومنه إلى صياغة قانون عام، تعادله في الألسنية، النظرية العامة. وكنتيجة لهذه الخصائص التي يتميز بها المنهج الألسني، اعتُبرت الألسنية علماً دقيقاً قائماً بذاته.

يقول ميشال زكريا: «إن هذه الخصائص التي تتصف بها الدراسة اللغوية تجعل من

---

(١) فرديناند دي سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، ترجمة محمد القرماوي، محمد الشاوش، محمد عجينة، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢، ص ٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣. وكذلك يمكن العودة إلى: Noël Mouloud, *Langage et structure, essai de logique et de sémiotique*. Payot, Paris, 1969, p. 230.

(٣) ميشال زكريا، **الألسنية ـ علم اللغة الحديث ـ المبادئ والأعلام**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢: ١٩٨٥، ص ١٤٣.

الألسنية علماً حديثاً، يعتمد التعميم والتجريد في صياغة القواعد، ويتبنى لغة كلية، قائمة على رموز متعاقبة تفسر المعطيات اللغوية وتساهم بصورة مباشرة في تعميم اللغة واختبارها»[١].

واللسانيات بهذه الشروط ـ الشمولية أو التعميم والتجريد واعتماد اللغة الرمزية الشكلية ـ تكون قد حققت الشروط العلمية، وأصبحت تُصنف ضمن قائمة العلوم الدقيقة. وعلى هذا الأساس العلمي، اتخذتها العلوم الإنسانية نموذجاً موجهاً يُعتمد عليه في الدراسة والبحث، وذلك «لأنها تقدم في تطورها المستقل النموذج الفعلي لمعالجة صارمة للأمور الثقافية والاجتماعية، وثانياً لأنها تدعو إلى معالجة الأنظمة الاجتماعية نفسها كأنظمة اتصال»[٢].

كما تشكل اللغة أداة للاتصال وتبادل المعلومات بواسطة الرسائل، وهي رسائل متعددة، منها الصوتية الشفوية والبصرية والخطية، باختصار، تحقق عملية التواصل عبر نظام من الرموز. وتعد اللغة النموذج الرمزي الأكثر وضوحاً لفعل التواصل، وهذا ما تبناه على سبيل المثال كلود ليفي ستروس في دراساته الانتربولوجية البنيوية، حيث طبّق النموذج الالسني اللغوي على المجتمعات البدائية وبيّن ان التواصل في تلك المجتمعات يتم من خلال تبادل النساء والمنافع والرسائل.

وتعتبر مساهمة دي سوسير في اللسانيات بمثابة القاعدة النظرية والعلمية لظهور مختلف المدارس والاتجاهات الألسنية. ولذا من الضروري، في تقديرنا، ان نشير إلى بعض ملامحها العامة، وآثارها في ظهور المنعطف اللغوي باسم التحليل البنيوي المنغلق داخل البنية اللغوية.

يرى دي سوسير ان اللغة واقع قائم بذاته، ولا تحتاج اللغة إلى أي عنصر خارجي لتحديدها، حيث عرّفها بقوله «اللغة نظام Système لا يعرف إلا نظامه الخاص به»[٣]. وتعني كلمة النظام أو النسق «مجموعة القضايا التي تحدد ضمن اللغة استعمال الأصوات، والصيغ والتراكيب، وأساليب التعبير النحوية والمعجمية»[٤].

إن اللغة، بهذا المعنى، نظام يتألف من بنى صوتية ومعجمية، "ألفاظ" وتراكيب

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩.

(٢) جان كوريزيلي، «البنيوية»، مجلة **الفكر العربي المعاصر** (تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت)، ١٩٨٠، العدد ٦ ـ ٧، ص ٥٠.

(٣) دي سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣.

(٤) صلاح فضل، **النظرية البنائية في النقد الأدبي**، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، ط ٢: ١٩٨٠، ص٢٩.

"جمل" ودلالات "معاني". وباعتبارها نظاماً قائماً بذاته، فان هذا سيسمح بالحديث عن ألسنية جديدة، ذلك لأن مفهوم النظام أو النسق هو المقدمة الأولى لمفهوم البنية، الذي سيحتل مكان الصدارة، في التحليلات الألسنية، ضمن المدرسة البنيوية.

وبالرغم من أن دي سوسير لم يقل بالبنية، إلا أن مفهوم "النظام ـ النسق" يؤدي نفس المعنى والغرض الذي سيؤديه مفهوم البنية. هذا وأن التقابلات التي أقامها كانت العلامة البارزة في إنشاء المنهج البنبوي. ومن بين هذه التقابلات:

أ) **اللغة ـ الكلام**: يعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ التي قال بها دي سوسير، وتم تطبيقه في العلوم الإنسانية، وخاصة في الانتربولوجيا والنقد الادبي و«يعد مسؤولاً إلى حد كبير عن تطور فكرة البنية ذاتها، لأن الفصل الحاسم بين التصورات الذهنية للغة والتطبيق العملي للكلام هو الذي ساعد على إضفاء صفة النظام التجريدي المترابط على المجموعة الأولى ونماذجها التي تحتذى في العمليات الأولى»[1]. وهذا المبدأ يعني أن للغة ماهية اجتماعية، هذه الماهية مستقلة عن وعي الفرد، ومن هنا طابعها اللاواعي، هذا الطابع الذي سبق وكشف عنه فرانز بواز Boas. «وتصبح اللغة، بهذا المعنى تقنين اجتماعي أو مجموعة من القواعد»[2]، في حين أن الكلام، تحقيق عيني للغة، وهو مجرد عمل فردي، لذلك فهو يتنوع بتنوع الأفراد.

وعليه، فإن الكلام يرتبط باللغة، ويتحقق كنتيجة لاستعمال اللغة، وهو في هذه الحالة مظهر لغوي محدد. اما اللغة فتمثل واقعاً اجتماعياً ثابتاً، بينما الكلام فعل فردي متغير. اللغة هي الجزء الاجتماعي من عملية التكلم، فهي تكمن خارج نفوذ الفرد الذي لا يستطيع، والحالة هذه، أن يوجدها أو أن يعدّل فيها[3].

إن هذه الخصائص هي التي جعلت اللغة تمتاز بالطابع اللاشعوري أو اللاواعي. هذا الطابع أو الميزة سيركز عليها كثيراً التيار البنبوي، بحيث جعل من اللغة قانوناً للتفكير. يقول احد الباحثين: «وعلى هذا فالنظام اللغوي مستتر عند أفراد البيئة اللغوية في اللاوعي، ومهمة البحث اللغوي أن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكوّنة للنظام اللغوي. ولقد التقى دي سوسير في محاضراته (١٩٠٦ ـ ١٩١١) والباحث الأمريكي بواز (١٩١١)، هنا حول القول بالطابع غير الواعي للظواهر اللغوية»[4]. إن هذا اللقاء

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٣.

(٢) زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية**، القاهرة، مكتبة مصر، (د. ت)، ص ٤٨.

(٣) ميشال زكريا، **الألسنية ـ علم اللغة الحديث**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣.

(٤) محمود فهمي حجازي، «أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأتنولوجية»، مجلة **عالم الفكر** (تصدرها وزارة الإعلام في الكويت)، المجلد ٣، العدد ١، ١٩٧٦.

حول نقطة اللاوعي، هو ما سيستغلّه اعلام البنيوية في دراسة المظاهر المختلفة للثقافة الإنسانية.

ب) الدال ـ المدلول: إن الدال هو الترجمة الصوتية لتصور ما، في حين أن المدلول هو الجانب الذهني للدال، وتتضح وحدتهما البنيوية في إطار العلامة. ذلك أن العلامة «عبارة عن اتحاد لصورة صوتية ألا وهي "الدال"، بتمثل ذهني أو تصور ألا وهو "المدلول". وعلى حين أن الدال يندرج تحت النظام الذهني، تكون العلامة عبارة عن ذلك الكل المتآلف من دال ومدلول، وان الدلالة هي مجرد علاقة تتحقق من تآلف هذين العنصرين»[1]. ومعنى هذا أن الدال هو الجانب الصوتي والمادي من العلامة، في حين أن المدلول هو الجانب المعنوي والذهني من العلامة، وأن اتحادهما يؤلف بنية الدلالة رغم كون العلاقة التي تربط بينهما مجرد علاقة اعتباطية Arbitraire.

ج) التزامن ـ التعاقب: لا أحد يجادل في أن هذا المبدأ هو الذي ميز اللسانيات البنيوية، وجعل منها نموذجاً للعلوم الإنسانية. ويعني المحور التزامني أو الأفقي، أن الدراسة تقوم على رصد العلاقات بين الأشياء المتواجدة أو المتوافقة على أساس ثابت، ليس للزمان فيه أي دخل، وهذا يؤدي إلى دراسة الظاهرة في آنيتها أو في صورتها البنيوية. أما محور التعاقب، أو الدراسة العمودية، فتكون الدراسة فيه حسب العلاقات بين الأشياء المتتابعة على أساس التغير الزمني والتاريخي.

وبهذا المعنى تكون الدراسة التزامنية دراسة وصفية، في حين أن الدراسة التعاقبية دراسة تاريخية، أي أن التزامن يترجم «جميع المظاهر التي تتصل بأوضاع النظم اللغوية من الوجهة الوصفية». بينما يترجم المحور التعاقبي «أشكال التطور التاريخية»[2]. ومن أهم مميزات المبدأ التزامني، اعتماده على استقلالية اللغة بالنسبة إلى الأحداث التي تنتجها، وهذا ما يجعل من دراستها دراسة أولاً وصفية وثانياً ثابتة وثالثاً مستقلة عن جميع الظواهر والمتغيرات. كما يسمح بدراسة العناصر اللغوية، من حيث علاقتها بالتنظيم اللغوي. وسيشكل مبدأ العلاقة، القضية المركزية في التفكير البنيوي، ويحل محل قضية الوجود أو الكينونة، حسب رأي غارودي[3].

ولقد أجمل ميشال زكريا الأسباب التي جعلت من الألسنية تأخذ بالمحور التزامني

---

(١) زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية**. مرجع سبق ذكره، مصر، ص ٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١.

(٣) روجيه غارودي، **البنيوية، فلسفة موت الانسان**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

بدلاً من التطوري أو التعاقبي، في هذا النص: «ان التنظيم اللغوي بالغ التعقيد، وبالتالي لا بد من دراسته قبل دراسة تطور اللغة. بكلام آخر. لا بد من معرفة اللغة كواقع قائم بذاته، قبل تطورها عبر الزمن. من هنا إقرار دي سوسير بضرورة الالتزام بالدراسة الوصفية للغة،قبل القيام بغيرها من الدراسات في المجال اللغوي»[١].

و مما لا شك فيه ان هذه الأفكار، أو بالأحرى الأسس التي قال بها دي سوسير، قد عرفت تطوراً وإثراء من قبل المدارس اللسانية وخاصة من قبل ما يعرف بحلقة "براغ" التي تأسست في تشيكوسلوفاكيا سابقاً، وضمت العديد من العلماء الذين ينتمون إلى بلدان مختلفة كروسيا وهولندا وألمانيا وإنجلترا وفرنسا. وقام هؤلاء العلماء بصياغة مبادئهم ونشروها في المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة الذي انعقد في لاهاي بهولندا عام ١٩٢٨، بعنوان: «النصوص الأساسية لحلقة براغ».

ومن أكبر ممثلي هذه الحلقة ياكوبسن وترويتسكوي، ويُعتبر هذا الأخير مؤسس الفونولوجيا Phonologie أو علم الأصوات الحديث، وجمعت أعماله في كتاب صدر عام ١٩٣٩، بعد وفاته بسنة، تحت عنوان **مبادئ الفونولوجيا** *Principes de Phonologie*. فماذا تعني الفونولوجيا، وما علاقتها باللسانيات وبالبنيوية؟

إن الفونولوجيا عبارة عن «مجموع الدراسات التي تبحث في تنظيمات الفونومات الخاصة باللغات المعروفة»[٢]. فالشيء الجوهري في الدراسة الفونولوجية هو الصوت، ليس كعنصر معزول أو جزئي، بل في علاقته مع مجموع الأصوات. لذلك فعلم الفونولوجيا يختلف عن علم الفونتيكا Phonétique، الذي هو «مجموع الدراسات التي تعالج أصوات اللغة وكيفية النطق بها وطبيعتها الفيزيائية»[٣]. ولقد بينا في الفصل الثالث من هذا الكتاب أثر وقيمة هذه المساهمة في بلورة منظور جديد للغة، بحسب إرنست كاسيرر.

تعتمد الفونولوجيا على جملة من المصطلحات مثل الفونيم Phonème والسمة الفونولوجية، والتضاد الفونولوجي. الفونيم هو كل وحدة فونولوجية لا يمكن أن تنقسم إلى وحدات فونولوجية أصغر، وتكون الوحدة الفونولوجية طرفاً فونولوجياً في مقابل طرف فونولوجي آخر، وكل تقابل صوتي يُستخدم في لغة بعينها للتمييز بين المعاني. ومعنى هذا أن اللغة تنظيم وظيفي أي "التنظيم قائم على الوسائل التعبيرية المستعملة

---

(١) ميشال زكريا، **الألسنية، علم اللغة الحديث**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

(٣) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بهدف إقرار غاية معينة»[1]. ويقول تروبتسكوي: «ليس بإمكان صوت لغوي أن يؤدي وظيفة تمايزية إلا بمقدار ما يكون مضاداً لصوت آخر»[2]. لذا يرى، أن مفهوم الفونيم يأتي من مفهوم التقابل والتضاد في المجال الصوتي.

حصر تروبتسكوي خصائص علم الاصوات في أربعة جوانب: الجانب اللاشعوري، ذلك ان علم الأصوات لا يدرس الظواهر اللغوية الشعورية، بل يعتمد على دراسة البنية اللاشعورية. كما انه لا يدرس الحدود أو الاصوات منفصلة، بل يدرس العلاقات القائمة بينها. وتؤلّف هذه العلاقات الضرورية من ضروب التقابل وأشكال التنظيم "نسقاً" صارماً ومحكماً. وأخيراً فان هذا العلم لا يسير على نهج تجريبي، انطلاقاً من وقائع تمّت ملاحظتها، بل يسير على نهج منطقي استنباطي، انطلاقاً من نموذج قد تم تركيبه، مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة. ويعني هذا، أن المنهج الفونولوجي يعتمد على تحليل نسق العلاقات التي تنطوي على وظيفة داخل التنظيم اللغوي لأي دال على اعتبار أن كل فونيم مركب من السمات الخاصة التي تميزه عن فونيمات النسق، والتي تمثل هويته أو وحدته الخاصة[3].

ولقد كانت "حلقة براغ" أول من استعمل كلمة بنية Structure كمفهوم جديد، وذلك عام ١٩٢٨، حيث أصبحت البنية تعني «دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات»[4]. وشكلت مرجعاً ونموذجاً للعلوم الانسانية، ثم تطبيقه من قبل عديد من العلماء، كان أولهم كلود ليفي ـ ستروس. وفي هذا السياق يقول احد الباحثين: «يشير ليفي ـ ستروس إلى بحث نشره تروبتسكوي عام ١٩٣٣، يبيّن فيه الأساس النظري لمراحل التحليل بحيث نمضي من الظواهر الواعية إلى دراسة العلاقات اللاواعية، فالنظام أو النسق، ثم القانون. ويرى ليفي ـ ستروس أن علم الفونولوجيا يكون بهذا أول العلوم الاجتماعية التي نجحت في بيان طبيعة الظاهرة قيد البحث، وفي بلورة المنهج المناسب لها»[5].

وتعززت حلقة براغ بجهود رومان ياكوبسن الذي اسس ما يُعرف في اللسانيات

(١) محمود فهمي حجازي، «أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الانتربولوجية»، **عالم الفكر**، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

(٣) زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

(٤) أنطوان الصباح، «تطور مفهوم البنيان في اللسانيات الحديثة»، مجلة **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي، بيروت)، العدد ٢٥، السنة ١٩٨٣، ص ٢٥.

(٥) محمود فهمي حجازي، «أصول البنيوية في علم اللغة والانتربولوجية»، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٨.

بنظرية وظائف اللغة، وذلك في كتابه **محاولات في الالسنية العامة**، حيث بيّن ان اللغة، أو الرسالة، أو الخطاب، تتم من خلال عملية المُرسِل أو الباعث والمستقبل أو المتلقي، والرسالة أو الخطاب، والرمز أو القانون الذي يحكم الرسالة. وان اللغة تنجز وظائف يمكن ايجازها في الوظيفة الإحالية، حيث يصف الخطاب العالم، وهي وظيفة أولية واساسية، ركز عليها كثيراً بول ريكور في تحديده للغة، كما بيّنا ذلك في الفصل الخامس. وهناك ثانياً الوظيفة التعبيرية حيث يتم التركيز على الباعث أو المرسِل أو المتحدث أو الذات. وهناك ثالثاً الوظيفة الإحالية حيث يتم التركيز على المستقبل أو المتلقي أو القارئ أو المستمع، وينتظر ان يحدث الخطاب فيه سلوكاً أو فعلاً، وهو الجانب الذي طورته نظرية افعال الكلام وخاصة في الجانب المتعلق بالفعل التأثيري. وهناك وظيفة رابعة هي وظيفة ما بعد اللغة، حيث يتم التركيز على الخطاب أو الرسالة أو اللغة ذاتها، وتصبح اللغة موضوع اللغة، ويدرسها علماء اللغة أو فلاسفة اللغة أو غيرهم. وهناك الوظيفة الخامسة وهي الوظيفة الاتصالية أو الترابطية، حيث اقامة العلاقة مع الآخر. وهناك أخيراً أو الوظيفة السادسة وهي الوظيفة الشعرية حيث يتم التركيز على اللغة ولكن في جوانبها الجمالية ويتم البحث عن القوانين الخاصة باللغة الجمالية. ولقد كان لهذه النظرية أثرها البالغ في تقدم الدراسات الالسنية وفي فهم بنية اللغة، كما سبقت الاشارة إلى ذلك في الفصل الثالث.

واذا كانت حلقة براغ تشكل جانباً اساسياً من جوانب النظرية البنيوية في اللسانيات، فان المدرسة الامريكية بزعامة نعوم شومسكي تشكل تطويراً ونقداً للسانيات البنيوية، بل وخروجاً على النموذج البنيوي القائم على دراسة النسق اللغوي بطريقة تزامنية بعيدة عن المتغيرات التاريخية والاجتماعية.

ثانياً ـ شومسكي في سياق المدرسة اللغوية الأمريكية

١ ـ في المدرسة الأمريكية:

لا نستطيع الحديث عن مساهمة شومسكي اللسانية من دون الاشارة إلى اهمية المدرسة اللسانية الامريكية سواء في مفهومها للغة أم في أثرها على نظرية شومسكي اللغوية. وتأتي أهمية المدرسة اللسانية الأمريكية من حيث تأكيدها على الجانب التوزيعي في اللغة، وهو ما بيّنه سابير **Sapir** وبلومفيلد **Bloomfield**، والعملية النقدية التي أنجزها شومسكي للألسنية البنيوية، وتقديمه لنظرية جديدة في اللغة.

يعتبر إدوارد سابير (١٨٤٨ ـ ١٩٣٩) من تلامذة فرانز بواز (١٨٥٨ ـ ١٩٤٢)،

مؤسس فقه اللغة المقارن والانتربولوجية الأمريكية. وقد قام بدراسات ميدانية حول اللغات الأمريكية ـ الهندية. ومن أهم أفكاره، دعوته إلى التمييز بين التنظيم اللغوي المثالي أو النموذجي وبين التنظيم المادي أو الواقع الكلامي، معتبراً أن التنظيم الحقيقي والهام في حياة اللغة هو التنظيم المثالي، وهو ما يمكن مقارنته بالتمييز الذي أقامه دي سوسير بين اللغة والكلام، أو ما قال به همبولت وشدد عليه كاسيرر، الذي اكد على الطرح الكانطي للمعرفة القبْلية. وحدد سابير اللغة من حيث أنها بنية وشكل قائم على علاقات العناصر ووظيفتها. وفرّق بين المستوى التاريخي والمستوى الوصفي، وبين المستوى الفونولوجي والمورفولوجي[١].

وإذا كانت هذه الأفكار تجمعه أكثر باللسانيات البنيوية، فإن أهميته تظهر كذلك في العلاقة التي أقامها بين اللغة والمجتمع، وذلك في إطار دراساته الانتربولوجية. يقول احد الباحثين: «والواقع أن أول فيلسوف استطاع أن يشمل اللسانيات وفلسفة اللغة والحياة الاجتماعية هو إدوارد سابير الذي وضع الأسس الانتربولوجية لدراسة اللغة»[٢].

وقد كان لسابير الأثر الكبير في تطور الدراسات اللغوية والانسانية على حد سواء، وخاصة فيما يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين اللغة والفكر وبين الفكر والبنية الاجتماعية، كما وضع أسس التحليل التزامني للنظام اللغوي، وهو تحليل يوازي تحليل دي سوسير أصالة وجدة.

كما بيّن سابير الطابع اللاوعي والاجتماعي للغة، يقول: «إن اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معين والتي يتكلمها أبناء هذا المجتمع ويفكرون بواسطتها هي المنظِّم L'organisateur لتجربة هذا المجتمع، وهي تصوغ بالتالي عالمه وواقعه الحقيقي. فكل لغة، بكلمة مختصرة، تنطوي على رؤية خاصة للعالم»[٣]. ووفقاً لهذا الفهم، فإن اللغة هي القانون المنظِّم للحياة الاجتماعية، وتعتبر أداة للكشف عن ماهية المجتمع.

كما ساهم في بلورة المدرسة اللغوية الامريكية ليونارد بلومفيلد (١٨٨٧ ـ ١٩٤٩)، مؤسس النزعة التوزيعية في اللسانيات الحديثة. تأثر بالمذهب السلوكي في علم النفس، واكد على أن «فعل الكلام مجرد سلوك له طبيعة خاصة»[٤]، وأن الكلمة

---

(١) J. P. Bronckart, *Théories du Langage*, Pierre Mardarga, Paris, 1986, p. 126.

(٢) بسام بركة، «اللغة والبنية الاجتماعية»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٤٠، السنة ١٩٨٦، ص ٧٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(٤) Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris, 1972, p. 49.

يجب أن تحلل بواسطة شروطها الخارجية. لذلك فهو يعارض بين آلية اللغة والنظرة الذهنية، وتستند هذه النظرة إلى القاعدة السلوكية القائمة على "المؤثر والاستجابة". وأهم مميزاتها، جمع أكبر عدد ممكن من الكلمات والمفردات، ووصفها وترتيبها، والاهتمام بالسياق بدلاً من الوظيفة والمعنى، وضرورة القيام بعملية «وصفية دقيقة نقتصر فيها على وصف اللغة»[1].

إن هذا الاتجاه، كما توضحه مميزاته، حاول إقامة لسانيات تصنيفية Taxinomique، تعد تكملة للبنيوية. وهذا ما حاول احد تلامذة بلومفيلد، وهو هاريس Harris، في كتابه **مناهج اللغويات البنيوية** الصادر عام ١٩٥١. وسيعمل شومسكي على مناقشة هذا الاتجاه ونقده.

٢ ـ مساهمة شومسكي:

جمع العالم اللغوي الامريكي نعوم شومسكي (١٩٢٨ ـ   ) بين البحث العلمي الالسني وبين الطرح الفلسفي للكثير من القضايا الفلسفية واللغوية، مع اهتمام دائم بالقضايا السياسة كالسلم العالمي والديموقراطية والعولمة. ويعد مؤسس "النظرية التوليدية والتحويلية" في اللغة. كتب شومسكي العديد من الاعمال الالسنية والفلسفية منها على سبيل المثال: **التراكيب النحوية** (١٩٥٧) و**اللغة والعقل** (١٩٦٨) و**تأملات في اللغة** (١٩٧٥) و**دراسات في الشكل والتفسير** (١٩٧٧) و**اللغة ومشكلات المعرفة** (١٩٩٠).

وتكمن أهمية شومسكي بالنسبة لبحثنا، في العملية النقدية التي قام بها تجاه اللغويات البنيوية ومحاولته تجاوزها، وذلك بإقامة ألسنية توليدية تحويلية، تتماثل ومشروع بياجيه في تأسيس بنيوية تكوينية[2]. والحقيقة أن نقده لا يقتصر على الألسنية البنيوية، بل امتد إلى النحو التقليدي أو "النحو المقارن"، إذ يرى أن الألسنية المسماة بنيوية وكذلك النحو التقليدي لم يستطيعا تجاوز مرحلة الملاحظة والتصنيف، وأن ما يظهر من اختلاف بين الاتجاه النحوي القديم والألسنية البنيوية إنما هو اختلاف على المستوى الكمي ليس إلاّ، لذلك فإن نقطة الضعف في الألسنية البنيوية هو اقتصارها على الوصف Description دون التفسير Explication.

---

(١) *Ibid.*, p. 50

(٢) هناك حوار مشهور بين شومسكي وبياجيه حول تعلّم اللغة، يمكن العودة إليه في: Jean François Dortieu, *Langage et apprentissage, le debat Piaget - Chomsky*. Auxerre. Paris, 1999.

كما تكمن أهمية شومسكي في محاولته تجاوز الثنائيات التي أقامتها اللسانيات البنيوية، وذلك باعتماده على الجملة اللغوية كأساس، باحثاً في الوقت نفسه عن "جوهر اللغة في عملية الكلام التي تمثل وظيفتها وانفتاحها، متحدرة من النظام إلى الحدث إلى القول، وباحثة عن البنية في الكلام»[1]. وقد بيّن ذلك في جملة من المبادئ اهمها:

أ) **الكفاية اللغوية والأداء الكلامي**: يميز شومسكي بين الكفاية اللغوية أي المعرفة الضمنية لمتكلم اللغة المثالية والعارف بقواعد لغته، وبين الأداء اللغوي أي طريقة استعماله للكفاية اللغوية بهدف التواصل: «تتوصل نظرية الكفاية اللغوية إلى اكتشاف وتنظيم القواعد الضمنية التي تمثل اللغة الكامنة ضمن الكلام العادي، في حين تتوخى نظرية الأداة الكلامي دراسة المبادئ التي يستعملها في إنتاج هذا الكلام وتفهمه»[2].

ب) **البنية السطحية والبنية العميقة**: يعتمد شومسكي على مستويين لدراسة الجمل اللغوية، ويميز بين البنية السطحية أو الظاهرة، ونتوصل إليها عبر تتابع الكلمات التي ينطق بها المتكلم، وبين البنية العميقة أو الباطنية التي تعكس المنطق الداخلي للجمل اللغوية.

ج) **وظيفة اللغة**: ركز شومسكي على الوظيفة الإبداعية للغة، التي ترتبط أساساً بذات المتكلم، على خلاف الألسنية البنيوية التي تهتم باللغة بعيداً عن ذات المتكلم، يقول: «ما أصبح يمثل اليوم النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية إنما هو المظهر الإبداعي للغة... إن الظواهر توحي بأن الذات المتكلمة تخترع لغتها، بوجه من الوجوه كلما عمدت إلى التعبير عن نفسها»[3]. وفي هذا تقارب كبير بينه وبين همبولت وكاسيرر في تركيزهما على اللغة بوصفها طاقة ابداعية.

يرى شومسكي ان الطفل يمتلك قدرات فطرية تساعده على تقبُّل المعلومات اللغوية. ولقد حاول في نظريته الالسنية إحياء بعض المفاهيم التقليدية العائدة إلى "القواعد الفلسفية" أو الألسنية الديكارتية كما يسميها. وتتمثل تلك القواعد في البحث عن الروابط التي تقرن الاصوات بالدلالات، ومواضيع اكتساب اللغة عند الطفل والكفاية الفطرية والمبادئ الكلية وتنوع اللغات.

ولا يجب، في تقديره، القيام بعملية الفصل بين علم اللغة وعلم النفس والفلسفة. ذلك ان علم اللغة قادر على ان يساهم في دراسة ومعرفة طبيعة العقل البشري، أي

(١) صلاح فضل، **النظرية البنائية في النقد الأدبي**، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٥.

(٢) ميشال زكريا، **الألسنية، علم اللغة الحديث. المبادئ والإعلام**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٢.

(٣) زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية**، مرجع سبق ذكره، ص ٧٩.

مجموع الملكات المعرفية التي نسمّيها بالعقل. وكتب في هذا الشأن عدة دراسات اهمها: **علم اللغة الديكارتي، واللغة والعقل، واللغة ومشكلات المعرفة.**

واذا كانت اللغة تستحق الدراسةفي نظره، فلأنها هي التي تميز الانسان ولأنها لازمة للفكر. لذا يرى ان «الهدف الاساسي لعلم اللغة هو بناء نظرية استدلالية خاصة بتركيب اللغة الانسانية، بحيث يمكن تطبيقها على جميع اللغات، ليس على اللغات التي نعرفها فحسب بل وعلى جميع اللغات المحتمل معرفتها. ويرى ان هذه النظرية لا ينبغي ان تكون مغرقة في التعميم حتى يمكن تطبيقها على نظم الاتصال الاخرى أو أي نظام آخر نريد له ان يدخل في اطار ما نطلق عليه مصطلح "اللغة". أي بعبارة اخرى، ان علم اللغة ينبغي ان يكون عاماً وشاملاً ومحدداً للخصائص الأساسية للغة الانسانية»[1].

ولعل من اهم الخصائص التي تميز شومسكي وتبين اصالته، ما يشير اليه دائماً تحت مصطلح "الصورية الكلية"، وهي عبارة عن مبادئ عامة تحدد صورة القواعد وشكلها وطريقة عملها من خلال النظم النحوية لعدة لغات معينة[2].

كما دعا إلى قيام نحو عالمي أو كلي، نُلخصه في هذا النص: «النحو نظام من القواعد والمبادئ المحددة لخصائص الجمل الشكلية والدلالية، حيث يستعمل في تفاعله مع مجموعة من الميكانزمات الذهنية بقصد فهم لغة ما والتحدث بها... لنعرف "النحو العالمي" بأنه نظام من المبادئ والقواعد والشروط، نظام هو عبارة عن عناصر أو خصائص مشتركة بالنسبة لسائر لغات العالم؛ نظام ليس فقط وليد الصدفة ولكنه نتاج الضرورة، ايضاً ـ الضرورة الخبرية لا المنطقية بطبيعة الحال ـ وهكذا يمكن اعتبار النحو العام تعبيراً عن ماهية اللغة الانسانية وجوهرها. وهو لا يختلف باختلاف الافراد، وانما يعمل على تخصيص حالة متعلم اللغة حينما يتم هذا الاخير بنجاح. ويحتوي موضوع التعلم كبنية معرفية مكتسبة على جميع خصائص النحو العالمي، مع وجود خصائص محتملة أخرى وستكون جميع لغات العالم متطابقة مع النحو العالمي ولن يكون الفرق الا في هذه الخصائص العارضة... هكذا نعرف النحو العالمي اذن بأنه مجموع الخصائص الصوتية والدلالية والبنائية. بل إننا نذهب إلى ابعد من ذلك، ونتنبأ بأنه بالنظر إلى كل هذه الميادين، يستلزم النحو العالمي مجموعة من

---

(١) جون ليونز، **نظرية تشومسكي اللغوية**، ترجمة د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، ص ٢٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

الشروط التي تحد من اختلاف اللغات وتنوعها»[1].

لا يختلف هذا الطرح، على مستوى النحو، عن الطرح الذي دافعت عنه الفلسفات العقلية في العصر الحديث، باسم لغة عالمية. واذا لم يكتب النجاح بعد للغة العالمية، فكذلك الحال بالنسبة للنحو العالمي. الا ان ما يجب التأكيد عليه هو أن شومسكي، وبناء على هذه المبادئ العقلية، استطاع نقد النموذج البنيوي، لان الالسنية البنيوية تدرس المستوى السطحي للكلام، ولا تبحث في المستوى العميق، كما لا تراعي التحول: «فالألسنية البنائية لا تحاول تفسير الكلام بل لا تبحث في مسار عملية التكلم ولا في آليتها الكامنة ضمن المظهر الإبداعي في استعمال اللغة. فالمنهج الوصفي التطبيقي لا يفي بالهدف العلمي للدراسة الألسنية»[2].

ومن هنا نستطيع القول إن الألسنية البنيوية قد بلغت في الواقع حدود قدرتها من حيث هي منهجية وصفية. ولكن ثمة قضايا ومشكلات لغوية عديدة بقيت من دون معالجة بصورة وافية. ولا بد والحالة هذه، من اعتماد المبادئ التفسيرية للتوصل إلى دراسة آلية اللغة وارتباطها بالفكر الإنساني.

يسمح هذا النقد الذي قدمه شومسكي للسانيات البنيوية، بأن نتعرف على الموقف المعرفي للألسنية البنيوية، وهو ما يظهر في عملية انشطار الجسم اللغوي وانقسامه إلى ثنائيات أو تقابلات متعددة من مثل اللغة والكلام.. الخ. إن هذا الانشطار، كما يقول أحد الباحثين، هو الذي «سمح ببناء خطاب حول مجال اللغة، ضيق ومحدود أساساً كموضوع للمعرفة... كما أن لعملية الانشطار هذه نتيجة مزدوجة: انغلاق أمام أي تدخل للعالم الخارجي، وتحليل ما هو داخلي على أساس نسقي.. أخيراً بإخضاع دي سوسير المنهج التعاقبي للمنهج التزامني، ينفي المشكلية الوراثية ـ التاريخانية، مبتعداً عن التفكير في العوامل الزمنية والذاتية التي قد تؤثر على اللغة»[3].

ثالثاً ـ بين شومسكي وميشيل فوكو

إن ما دعانا إلى تخصيص عنصر لمناقشة موضوع اللغة بين شومسكي وبين فوكو، هو نقدهما معاً لنموذج اللسانيات البنيوية. ولعل هذا يبدو غريباً بعض الشيء بالنسبة إلى

---

(١) N. Chomsky, *Reflexion sur le langage*, Maspero, Paris, 1977, pp. 40 - 41.

(٢) ميشال زكريا، **الألسنية ـ علم اللغة الحديث**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٩ ـ ٢٦٨.

(٣) جورج دورليان، «الألسنية: بحثاً عن وجهي دي سوسير»، مجلة **دراسات عربية** (مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، تصدر شهرياً عن دار الطليعة، بيروت)، العدد ٤، السنة ١٩ (شباط ١٩٨٣)، ص ٨٥.

أولئك الذين تعودوا تصنيف ميشيل فوكو في التيار البنيوي من دون تمييز أو تخصيص. وسيتبيّن للقارئ، مدى اختلاف وجهة نظر فوكو في اللغة عن الطرح البنيوي أولاً ومدى نقده كذلك لطرح شومسكي رغم اتفاقهما كما قلنا في نقد اللسانيات البنيوية.

أكد فوكو على اهمية اللسانيات البنيوية في تشكيل المنعطف اللغوي، ومحاولته الخروج منه عبر مفهومه للخطاب، كما سنبيّن ذلك في الفصل القادم. يقول: «إن أهمية الألسنية وتطبيقها على معرفة الإنسان تعيد بإلحاح لغزي طرح كينونة اللغة، التي سبق وأن رأينا مدى ارتباطها بالإشكاليات الأساسية في ثقافتنا. وهي إشكالية يزيدها ثقلاً الاستعمال المتزايد للمقولات اللسانية، إذ يجب من الآن فصاعداً التساؤل عما يجب أن تكون عليه حتى تبني ما لم يكن في ذاته كلاماً ولا خطاباً من أجل أن تتمفصل على الأشكال البحتة للمعرفة»[١].

خصّ ميشيل فوكو تحليل الألسنية في كتابه **الكلمات والاشياء**، وبيّن ان فقه اللغة والالسنية والادب وجهود نيتشه ومالارميه في العصر الحديث، بالإضافة إلى تقنيات التأويل عند ماركس وفرويد ونيتشه والفلسفة الظواهرية والمنطق الرمزي، تؤكد العودة القوية إلى اللغة.

يقول فوكو: «تدّعي الأولى استنطاق الكلام للكشف عما يقال خلفه ومن دونه، وتدّعي الثانية السيطرة على أي كلام محتمل، وإخضاعه للقوانين التي تنص على ما يمكن قوله. فأضحى التأويل والتشكيل الشكلين الأولين للتحليل في عصرنا. والحق يقال، إننا لا نعرف غيرهما. لكن هل نعرف علاقات التفسير والتشكيل؟ وهل نحن قادرون على الإشراف والسيطرة عليهما؟ ان التمييز بين التأويل والتشكيل يلح اليوم ويسيطر علينا. لكنه لا يتصف بما يكفي من الدقة، والخيار الذي يفرضه لا يغوص إلى حد كاف في ثقافتنا. وفرعاه هذان (أي التأويل والتشكيل) هما من المعاصرة، بحيث لا نتمكن حتى من الحكم على ان الخيار المطروح بسيط، أو انه يدعونا إلى الاختيار بين الماضي الذي كان يؤمن بالمعنى وبين الحاضر (المستقبل) الذي اكتشف الدال. وفي الحقيقة، يشكل هذان الفرعان تقنيتين متضايفتين، ذلك ان اللغة التي نشأت على عتبة العصر الحديث شكلت لهما الأرضية المشتركة التي انطلقت منها إمكانية وجودهما»[٢]. وهو ما تلخصه عبارة 'المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة'، التي صاغها الفيلسوف الامريكي ريتشارد رورتي عام ١٩٦٧.

---

(١) ميشال زكريا، **الألسنية**، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٠.

(٢) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 257.

اهتم فوكو بالنحو العام وجماعة "بور روبان"، هذا الإهتمام لا يعكسه فقط المكان الكبير المخصص له في **الكلمات والأشياء** واتخاذه نموذجاً للنظر اللغوي، بل خصه بدراستين فرعيتين، الأولى بعنوان «النحو العام لبور روبان»، والثانية عبارة عن مقدمة لكتاب أرنولد ولانسلو، **النحو العام**، وحملت عنواناً هو: «النحو العام واللسانيات» وذلك في سنة ١٩٦٩؛ وهي السنة التي نشر فيها كتاب **اركيولوجية المعرفة** والخاص بالخطاب كما هو معروف.

وأول ما يمكن ملاحظته على الدراستين كونهما دراسة واحدة، ليس فقط لأنهما تدرسان موضوعاً واحداً وفترة واحدة، بل لأن الثانية مجرد إضافة للأولى تم ربطها بالألسنية الحديثة. فإذا كانت الدراسة الأولى عرضاً لنظرية النحو العام من خلال التمييز بين العقل والفكر والمنطق، وبين فن القول وفن التفكير، وبين نحو محايث يشكل بنية داخلية للقول ونحو وصفي للغة، وهو ما يشبه العلاقة بين الفكر والمنطق، وإذا كان النحو هو منطق القول، فإن المنطق هو نحو الفكر، وكذلك نظرية الأصوات ونظرية أشكال الكلام، وغياب نظرية العلامة وتعويضها بنظريات التمثيل، القائمة على: التمثيل ← الشيء، ثم، الشيء ← التمثيل، أو، فكرة ← [موضوع = فكرة ← موضوع] وهو ما سمح للغة أن تتشكل في وحدة جديدة هي وحدة الخطاب(١).

إن هذه الأفكار نجدها في الدراسة الثانية مقرونة بالألسنية، حيث ناقش فوكو افكاراً أساسية منها: النحو العام واللسانيات، والنضج البيداغوجي لـ"بور روبان"، العقل والتعميم، العلاقة بالمنطق، نظرية العلامة، خصوصية الكلمات والأشكال، وأخيراً ما بعد "بور روبان".

يرى فوكو أن علم اللغة الحديث أو الألسنية لا ينفصل عن النحو العام، وأنه سواء تعلق الأمر بالنحو العام أو بمحاضرات دي سوسير، فإن الموضوع واحد من حيث المرجعية، مرجعية نظرية العلامة وتحليل اللغة، كحالة خاصة ومعقدة، وهي «نفس المحاولة لتحديد شروط عمل اللغات، ونفس الأفضلية المعطاة للتنظيم، لتنظيم اللغات، ونفس الإرادة في تحليل النحو العام على أساس النظام أو النسق»(٢).

ويتساءل فوكو عن أوجه التشابه بين النحو العام واللسانيات، ويرفض اكتشاف صلة القرابة من نوع أن النحو العام مجرد حلقة في تاريخ الألسنية. وهنا يشير إلى محاولة

---

(١) Michel Foucault, «La Grammaire générale de Port - Royale», in: *Langage*, N° 7, Sept. 1967, p. 15.

(٢) Michel Foucault, «Grammaire Générale et Linguistique», *In:* Arnauld & Lancelot, *Grammaire Générale et Raisonnée*, ed. Republication Paulet, 1969, p. 4.

شومسكي لإقامة ألسنية تحويلية، وذلك من خلال قراءة نحو "بور رويال"، تلك المحاولة التي ترى في النحو لا النظام، وإنما الإبداع أو بتعبير آخر الطابع الإبداعي للغة.

في تقدير فوكو، إنّ ما لم يطوره النحو العام هو نظرية العلامة، لانه حصر المسألة في الدال والمدلول، أوفي الإسم والمسمى،أو في التمثيل ← الشيء، والشيء ← التمثيل. وان غياب نظرية العلامة هو ما ستتكفل به الألسنية، وخاصة الألسنية البنيوية.

كما أن عمل لانسلو ـ ارنولد لا يشكل انقلاباً في الدراسات الألسنية، كما يذهب إلى ذلك شومسكي، وانما يعتبر تحولاً في المعرفة النحوية وتحليل جديد للغة، أو على حد تعبيره "حيز إبستيمولوجي جديد". هذا الحيز هو الذي سيعرف في القرن التاسع عشر باسم النحو المقارن وفقه اللغة، وبذلك يتم إعادة النظر في نظرية العلامة والتمثيل، وعلاقة الشيء بالفكر. إنها المرحلة الثالثة من البحث اللغوي الذي عرفه العصر الحديث.

فما هو موقف شومسكي من النحو العام؟ على عكس فوكو، يرى شومسكي أن العصر الكلاسيكي هو عصر العبقرية، حيث «وضعت قواعد العلم المعاصر»[1]، وأصول الفلسفة العقلية مع ديكارت، وهو الشيء الذي ينظر إليه فوكو بكثير من الريبة والنقد. ومن هذا العنصر، استخرج شومسكي نظريته اللغوية المسماة بـ"النحو التحويلي"، والقائمة على دراسة البنية العميقة، والبنية السطحية، والكفاية اللغوية، والأداء اللغوي، والوظيفة الإبداعية. هذه المعالم الكبرى للنظرية أطلق عليها إسم "اللسانيات الديكارتية" في إطار النحو التحويلي، كما بيّنا سابقاً.

ولقد شكلت المدرسة الديكارتية وجماعة "بور رويال" خلفية تاريخية ومعرفية لهذه النظرية، يقول: «لقد اتحدت الفلسفة العقلانية، التي اهتمت باللغة، بمختلف التطورات الأخرى المستقلة عن القرن السابع عشر، وأدت إلى قيام أول نظرية عامة، ذات دلالة تتعلق بالبنية اللغوية، أعني وجهة النظر العامة التي حصلت على تسمية "النحو الفلسفي" أو "النحو الكلي"»[2].

يشير شومسكي إلى غياب الدراسات اللغوية حول جماعة "بور رويال"، وينفي عنها فكرة أن تكون "بضعة من اللغة اللاتينية"، ويرى أن المفهوم المركزي في هذا

---

(١) نعوم تشومسكي، **اللغة والعقل**، ترجمة إبراهيم مشروح ومصطفى خلال، مراكش، مطبعة دار تويفال للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

النحو هو "النظام"، كوحدة نحوية، وهو ما أشار إليه فوكو. ومن الغريب أن شومسكي لا يشير إلى فوكو في كتابه **اللغة والعقل** الذي صدر عام ١٩٧٢، ويعود إلى طبعة عام ١٩٦٧ ويتأسف لعدم إهتمام الباحثين بهذا العمل الرائد. ويرى أن عمل "بور رويال" تحقيق لما ذهب إليه في نظريته النحوية، وهو ما لا يوافق عليه فوكو.

وإذا كان شومسكي يرى أن «العلاقة القائمة بين نظرية "بور رويال" واللسانيات البنيوية والوصفية المعاصرة واضحة إلى حد ما، وتتحدد هذه العلاقة في تحليل ما أسميته بالبنية السطحية، وفي الخصائص الصورية الظاهرة في الإشارة وفي المركّبات والوحدات التي يمكن أن يتم صوغها بدقة بفضل تقنيات عملية التقطيع والتصنيف»[١]، فإن فوكو لا يصرح بذلك، مشيراً إلى أن النقص النظري في ميدان العلامة والطابع الثنائي للدال والمدلول هو الذي سمح بظهور فقه اللغة الذي أشاد به.

كما أنه إذا كان شومسكي يوحّد بين الجهد الفلسفي للنحو العام، والجهد العلمي للسانيات البنيوية، وهو ما قاله في محاضرته الأولى عن العقل واللغة بأنه «يمكننا أن نصف اللسانيات المعاصرة بأنها علم يهتم بالوقائع المفصّلة، ونصف النحو الفلسفي بأنه يهتم بدوره بالتعميم المجرد. لقد آن الأوان، في نظري، لكي نوحّد هذين التيارين الأساسيين ونبلور تركيباً خالصاً يجمع نتائج وخلاصات كل منهما»[٢]. فإن فوكو يميز ويفرق بين جهود الألسنية الحديثة وجهود النحو العام وحدوده الإبستيمولوجية. يتضح هذا في دراسته لعلاقة الألسنية بالعلوم الاجتماعية، حيث يرى ان الألسنية لا تمثل نموذجاً للعلوم الإنسانية، كما هو حال البيولوجيا أو الإقتصاد التي كانت نماذج لهذه العلوم في القرن التاسع عشر، بل يرى أن الألسنية تشكل «منطلق قراءة أولية، فالأشياء من المنظور اللساني لا تدخل حيز الوجود إلا إذا كانت عناصر لمنظومة دالة. فالتحليل اللساني هو إدراك أكثر مما هو تفسير: أي أنه هو الذي يكون موضوعه نفسه»[٣].

ذلك أن الألسنية مجال معرفي قائم بنفسه، حقّق مجموعة من الشروط العلمية التي تصنّفه مع باقي العلوم الدقيقة. لذلك فتحليلاتها تشكّل معرفة قائمة وليس تأويلاً لغوياً مثل ما هو الحال في العلوم الإنسانية. وباعتبارها كذلك، فإنها هي التي تشكل موضوعاتها.

ومع ظهور مفهوم البنية كعلاقة ثابتة بين مجموعة من العناصر، يصبح وارداً في نظر فوكو طرح العلاقة بين العلوم الإنسانية واللسانيات، وذلك لما تتمتع به البنية من

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٢) المرجع نفسه، صص ٣٤ ـ ٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣١٠.

خصائص معرفية، وهو ما يسمح بربط العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الشكلية والقبلية كما يقول. كما حلل مجموعة من المسائل منها: أن الألسنية في صورتها الحديثة قد بلغت مع دي سوسير وأتباعه وكذلك في تطبيقات ليفي ـ ستراوس مستوى العلمية، بالاضافة إلى تقنيات التشكيل وعلاقتها بالعلوم الإتصالية والإعلامية، وعلاقتها بالبيولوجيا والهندسة الوراثية... هذا يعني أن الألسنية بلغت مستوى من العلمية نقلت فيه العلوم الإنسانية من المعرفة التأويلية إلى المعرفة الشكلية، وهكذا أصبحت الألسنية علماً حقيقياً أو دقيقاً. ولانها حققت مستوى من العلمية، فإنها أصبحت نموذجاً للعلوم الإنسانية مثل ما هو حاصل في تحليل الأساطير والتحليل الأدبي وعلم الإجتماع.

الا انه يرى أن العلاقة بين الألسنية والعلوم الإجتماعية ليست جديدة، كما نتصور عادة، وخاصة تحت تأثير الألسنية البنيوية، بل إن هذه العلاقة تعود إلى القرن الثامن عشر، عندما صنف «المبير **موسوعته** في شكل لغوي. كما يمكن الإشارة إلى نص شلايغل الذي كتبه عام ١٨٠٧، حول اللغة وحكمة الهنود، حيث حلل المجتمع والدين والفلسفة عند الهنود، على أساس لغوي. كما يجب التذكير بأعمال دوميزيل الذي لم يكن لسانياً وإنما متخصصاً في فقه اللغة، وتمكن من اعادة بناء وتشكيل بنية المجتمع والدين لبعض المجتمعات الهندو ـ أوروبية، إنطلاقاً من التحليل الفيلولوجي.

وعليه، استنتج فوكو ان العلاقة ليست جديدة بين اللغة والعلوم الإجتماعية، وكذلك الإنفصال بين اللغة وباقي العلوم الإجتماعية. وإنما تعود العلاقة إلى أيام راسك وشلايغل وغريم الذين أسسوا مجال فقه اللغة بخطوطه العامة ومناهج تحليلية وتطبيقات حققت نتائج قيمة[١].

و انما يتمثل جديد الألسنية في انها تقدم للعلوم الإجتماعية إمكانية معرفية أو إبستيمولوجية مختلفة عن تلك التي عرفتها إلى حد الآن. وهذا يعني أن الإنفصال بين اللغة والعلوم الإجتماعية كان واقعاً، وما حصل الآن هو تغير في الشكل، في شكل الانفصال، وبشكل جديد أيضاً أصبحت معه الألسنية نموذجاً للعلوم الإجتماعية .

وهكذا ظهرت إلى الوجود علاقة الألسنية البنيوية بالعلوم الإجتماعية: تلك العلاقة القائمة لا على أساس المعطيات الإمبريقية والذرية (مثل الجذور، الإعراب، الكلمات) وإنما على أساس المنظومة النسقية بين العناصر. وهنا تطرح مسألتان: الأولى تتعلّق بحدود العلاقات التي يمكن للألسنية أن تقيمها مع باقي المجالات، والثانية بين هذه

---

(١) Michel Foucault, «Linguistique et Sciences Sociales», *In: Revue Tunisienne des Sciences Sociales.* N° 19, Dec. 1969. p. 249.

العلاقات والعلاقات المنطقية، أي العلاقة بين التحليل الألسني والتحليل المنطقي، وبالتالي يطرح مشكلة العلاقة بين التحليل المنطقي والواقع.

إن هذه المكانة المعرفية الجديدة للألسنية هي التي جعلت فوكو يرفض مختلف المقاربات من نوع مقاربات شومسكي القائمة على التحليل الديكارتي للغة والنحو العام لجماعة "بور رويال" التي ترى في اللغة ترجمة للفكر. هذه المقاربات تتجاهل، في نظر فوكو، واقعة أساسية، وهي أن اللغة شكل من أشكال التواصل، ومن هنا أقامت علاقات جديدة من نوع باعث ومستقبل ورسالة، ومجموعة من العلامات والقواعد التي تبنى عليها تلك الرسائل.

إن خصوصية التحليل الألسني تنبع، في نظر فوكو، من كونه ينتمي إلى التشكيل الرياضي، وذلك بالنظر لعلاقته بنظرية الإعلام والتواصل، التي تحلل مختلف القواعد والرسائل المتبادلة Messages, Codes. وهكذا تتحدد العلاقة الجديدة بين الألسنية والعلوم الإجتماعية على أساس تحليل مجمل القواعد والرسائل الإجتماعية.

إلا أن هناك مشكلة عادة ما يطرحها الباحثون الإجتماعيون، وهي مشكلة التاريخ مقارنة بالالسنية التي تعتمد التزامن والوصف. فإذا كان صحيحاً أن الألسنية البنيوية تعتمد على التزامن، فإن هذا في نظر فوكو لا يجعلها مناهضة أو مضادة للتاريخ. إن العلاقة بين التاريخ والتزامن في الالسنية، تتحدد فقط بصورة مغايرة، شريطة أن لا نفهم من التاريخ التسلسل فقط بل التسلسل والتزامن في نفس الوقت. كما أن تحليلات الألسنيين ليست تحليلات للثبات، بل هي تحليلات لشروط التحول[1].

إن هذا يعني ان فوكو يرفض ذلك النقد المشهور الذي يعارض التحليل البنيوي بالتحليل التاريخي، خاصة وأنه يرى أن الالسنية لا تحلل اللغة فقط وإنما الخطاب، كما سنبين ذلك في الفصل القادم. يقول فوكو: «وفي الخلاصة نستطيع القول إن الالسنية تتمفصل مع العلوم الإنسانية والإجتماعية في بنية إبيستيمولوجية خاصة، تسمح بإظهار العلاقات المنطقية النابعة من الواقع، كما تسمح أيضاً بإظهار الطابع الكلي لظواهر الإتصال... وتناقش ما يمكن تسميته بالإنتاجات الخطابية Productions discursives»[2].

وبهذا القول تنتمي الألسنية البنيوية إلى تقنيات التشكيل كما قلنا، وتكون البنيوية صورة من صور التشكيل الرياضي، وتجد مكانتها ضمن هذا التحليل الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، أي منذ انبعاث فقه اللغة والمنطق الرمزي.

---

(١) Ibid., p. 253.

(٢) Ibid.

و في عام ١٩٦٧، أي سنة بعد نشر كتاب **الكلمات والأشياء**، ألقى فوكو محاضرة في نادي الطاهر حداد بتونس تحت عنوان «البنيوية والتحليل الأدبي»، تعرَّض فيها لمسائل النقد الأدبي الجديد وعلاقته بالبنيوية. وما يهمنا من هذا هو مفهوم فوكو للبنيوية. فما هو هذا المفهوم؟ وما هي علاقته بموضوعنا؟

يرى فوكو أنه من الصعب إعطاء مفهوم موحد للبنيوية، وذلك لأنها تجمع إتجاهات ومباحث وطرائق مختلفة؛ إنها «مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل ما يمكن تسميته بالوثيقة Document، بمعنى مجمل العلامات وآثار الإنسان التي تركها خلفه، والتي مازال يتركها إلى يومنا هذا»[(١)].

وما يجب البحث عنه هو النظام أو النسق الذي يحدد هذه الوثائق كوثائق، وهو ما يمكن إيجاده في مبحث يمكن أن تسميه Deixologie، الذي سيتم تعويضه بالاركيولوجية. وللألسنية المكانة المركزية في هذا التحليل الوثائقي، ذلك أن اللغة هي الصورة الأكثر عمومية التي تظهر بها الوثيقة.

ولم تفعل البنيوية إلا الكشف عن هذا الموضوع. لذا عليها أن تختفي لتترك مكانها للتحليل "الدياكسولوجي" أو "الاركيولوجي" وهو التحليل الذي سنجده في **أركيولوجيا المعرفة** باسم التحليل الخطابي، القائم على وصف المنطوق. وهكذا وكما يقول فوكو، فإننا نصل إلى نتيجة مؤداها «أن تحليل الخطاب لا يكون فقط بكلمات لسانية، كما أنه ليس حالة داخل اللغة... الخطاب شيء يتجاوز بالضرورة اللغة»[(٢)].

وهذا يعني أن المنطوقات Ennoncés تتم بطرائق مختلفة سنعمل على توضيحها في الفصل القادم. إلا أن السؤال الواجب طرحه في هذا السياق هو: لماذا يرى فوكو أن الخطاب يتم بأدوات غير لسانية، وخاصة في صيغتها البنيوية؟ إن الجواب على هذا السؤال يكمن، في نظرنا، في موقف فوكو من طبيعة اللغة في الألسنية البنيوية.

يقول: «لا يمكن لي أن أكون بنيوياً، وذلك لأن البنيوية تضع الشروط الصورية لظهور المعنى، متخذة من أسبقية اللغة نقطة إنطلاق... ومن هنا لا يمكن لي أن أكون بنيوياً، وذلك لأني لا أهتم لا بالمعنى ولا بالشروط التي تُظهر المعنى، ولكن بشروط تحول أو توقف المعنى، الشروط التي ينتفي فيها المعنى ليظهر شيء جديد»[(٣)].

---

(١) Michel Foucault, «Structuralisme et Analyse Litteraire». *In: Les Cahiers de Tunisie*, N° 149 - 150, 1989, p. 24.

(٢) *Ibid*., p. 28.

(٣) Michel Foucault, «Entretien Avec Paolo Caruso», *In: Conversazion . Con. Levi - Strauss. Foucault. Lacane*, Traduit par Christian Azzerinilan, Mursia. 1969, p. 30.

أي أن ما يهتم به فوكو هو مختلف الكيفيات التي يعمل بها الخطاب، في حقبة تاريخية معينة، أو بتعبير آخر: كيف يشتغل خطاب معين في مرحلة معينة، ولا يهتم بمعنى أو شكل الخطاب، الذي لا تزال البنيوية تطرحه. وعليه، فانه يختلف عن الطرح البنيوي للغة، ليؤسس منظوراً لغوياً خاصاً به، يقوم على فهم معين للغة والخطاب، يتجاوز المنعطف اللغوي في صورته البنيوية، وهو ما سنحاول دراسته في الفصل القادم.

الفصل السابع

نقد المنعطف البنيوي (٢):

ميشيل فوكو

الاختلاف في تحديد المدارس والاتجاهات والتيارات الفكرية، ليس جديداً في تاريخ الفكر عموماً وتاريخ الفكر الفلسفي خصوصاً. فما هي الأفلاطونية أو الارسطية في العصر القديم؟ وما هي السينوية أو الرشدية في الفلسفة الإسلامية ؟ وما هي الهيغلية أو الماركسية في الفلسفة الحديثة؟ وما هي الوضعية أو الظواهرية أو التأويلية أو البنيوية وما بعد البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر؟

ان هذه الأسئلة التاريخية والفلسفية ذات طبيعة متكررة ومتجددة في الوقت نفسه، ليس لأن الآراء تختلف في تحديد معنى البنيوية على سبيل المثال، وليس لأنها تضم وجوهاً علمية بارزة لكل واحد منها رأيه وطريقته ونظريته، وليس لأنها طرحت اكثر من قضية يقع عليها الخلاف اكثر مما يقع عليها الاتفاق، بل لأن من طبيعة البحث التاريخي والفلسفي ان يبرز عناصر جديدة في التحليل، أو ان يركز على موضوع لم يبحث بشكل معمق، أو أن يقدم معلومات جديدة لم تتوافر لمن سبقوه، أو ان يقترح سياقاً للمعالجة: لا يتفق مع المعالجات السابقة.

وفي تقديرنا، إن هذا حق معرفي لا يخضع لمبدأ الاختلاف والاتفاق، وانه من المهم للبحث العلمي أن لا نرى في الاختلاف جانباً سلبياً وفي الاتفاق جانباً إيجابياً، إذ المواضيع الإنسانية والقضايا الفكرية لا تحقق قيمتها العلمية وغاياتها الفكرية ما لم تكن موضع اختلاف، أي ما لم تقلب على اكثر من وجه. فالمواضيع المتفق عليها والمحددة سلفاً، قد يكون الوصف المناسب لها هو أنها مواضيع عقائدية ومذهبية وأيديولوجية، تتفق حولها جماعة معينة وتدافع عنها لأن لها مصلحة في ذلك. اما البحث العلمي فان إشكالياته خلافية، تحتاج إلى البحث والدراسة، وبالتالي فإنها تملك القدرة على التجدد

والتعمق والنماء. على ان هذا لا يعني عدم الاتفاق على أي شيء باسم البحث العلمي، بل نعتقد ان جملة من المعطيات الأولية لا يمكن إلا ان تكون موضع اتفاق، وانما القصد من وراء ذلك ان البحث عن الحقيقة يبدأ من المشكلات الخلافية، ولا يبدأ من الأمور المتفق عليها.

ولا شك في ان تحديد البنيوية وطبيعتها الفلسفية والعلمية لا تزال موضع خلاف، سواء نظرنا اليها بوصفها منهجاً للعلوم الإنسانية، أم مجموعة من النظريات في ميادين معرفية مختلفة، أم بوصفها تطبيقات ميدانية في فرع علمي بعينه أو عند مفكر من المفكرين البنيويين. وما نسعى اليه في هذا الفصل هو ان نقدم معالجة مناسبة أو مقاربة ملائمة في تقديرنا لطبيعة البنيوية وما بعد البنيوية من خلال شخصية ميشل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤)، وهي شخصية ليست موضع اتفاق سواء داخل البنيوية أم خارج البنيوية، وليس من السهولة واليسر تصنيفها في البنيوية أو في ما بعد البنيوية، يتساوى في ذلك ما قدمه الباحثون في البنيوية أو في ما بعد البنيوية أو ما قاله الفيلسوف الفرنسي ذاته.

من هنا، فإن مهمتنا تواجه، في الواقع، صعوبات ليس أقلّها لبس الموقف وتعقد الموضوع الذي يظهر أولاً في تصنيف بعض الباحثين لفوكو ضمن البنيوية، وتصنيف آخرين له ضمن ما بعد البنيوية. كما انهم مختلفون في تحديد طبيعة ومضمون ما يُسمى بالمرحلة الأولى أو الثانية من تاريخ البنيوية، بالإضافة إلى موقف الفيلسوف ذاته الذي يتميز بتعارض واضح بين قبوله ببنيوية معينة في بعض نصوصه، وإنكاره لكل بنيوية مهما كانت في نصوص أخرى.

ومحاولةً منا للإجابة على هذه الإشكالية القائمة حول الطبيعة المعرفية والنظرية للبنيوية وما بعد البنيوية ومنزلة ميشيل فوكو فيهما، فإننا ركزنا تحليلنا على موقفه من اللغة والخطاب، وذلك بعد إبراز بعض الملامح العامة للمسار الفكري لهذا الفيلسوف.

أولاً ـ ميشيل فوكو من البنيوية إلى ما بعد البنيوية

إن ما يستوجب طرح سؤال البنيوية وما بعد البنيوية وموقف ميشيل فوكو منهما، هو ما توافر لدينا من نصوص جديدة للفيلسوف، وخاصة بعد نشر أعماله الأخيرة المتضمنة لأقواله وكتاباته، ونشر مجموعة من دروسه التي كان قد ألقاها في «الكولیج دي فرانس». كما انه من المفيد منهجياً طرح هذا السؤال؛ لانه يمكّننا من تحديد طبيعة فلسفة هذا الفيلسوف المحب للاختلاف والداعي إلى القطيعة والباحث عن التجدد

والساعي إلى الغموض والثورية، سواء بأسلوبه في الكتابة أم بطريقة عرض فكره، أم بانتقاله من مجال إلى مجال. فهل هناك مسار فلسفي لهذا الفيلسوف؟ وهل يمكن للبنيوية ولما بعد البنيوية ان تعبّرا عن هذا المسار الفلسفي للفيلسوف؟ ان الإجابة على هذا السؤال، يقتضي منهجياً، في تقديرنا، طرح ثلاثة أسئلة أولية أخرى، وهي: ما هي البنيوية؟ ما هي ما بعد البنيوية؟ وما علاقة فوكو بهما؟

تستمد البنيوية اصلها المعرفي من كتاب فراينان دي سوسير في كتابه **محاضرات في اللسانيات العامة**، حيث ذهب فيه إلى انه يجب دراسة اللغة بوصفها نظاماً قائماً بذاته، كما بيّنا في الفصل السابق. وفي الخمسينات من القرن العشرين، عمد الانتربولوجي الفرنسي كلود ليفي ـ ستروس (١٩٠٨ ـ   ) إلى تحليل بنى القرابة التي مكّنت من النظر إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً وكائناً اجتماعياً وناطقاً، وبالتالي تواصلياً بلغة الفيلسوف الالماني هابرماس، أي يمكن ان يكون موضوعاً للعلم. واستنتج من هذا ان البنية تمتلك تنظيماً منطقياً باطنياً وأساساً موضوعياً، وان البنية كما قال لاحقاً جيل دولوز ذات طبيعة لاشعورية.

وقد حاولت البنيوية ان تحلل البنى اللاشعورية للظواهر الثقافية والاجتماعية؛ أو بتعبير آخر، يخضع الإنسان لبنى اجتماعية وثقافية يتعين على البنيوية تحليلها ودراستها. من هنا تركيز البنيوية على البنى واعتمادها على التحليل البنيوي القائم على الوصف التزامني أو الافقي، تاركة الجانب التاريخي والذاتي في الإنسان. وهو ما شكّل باعثاً على نقد البنيوية من قبل العديد من الاتجاهات الفلسفية والعلمية للبنيوية، ولا سيما الوجودية والماركسية[١].

على ان البنيوية لا تفيد مدرسة معينة يتفق أعضاؤها على قضايا معينة ويتبعون منهجية واحدة، بقدر ما تشكل اتجاهاً عاماً في البحث يضم تيارات عديدة، أو بشكل دقيق توجهاً في مجالات معرفية وعلمية مختلفة. من هنا يمكن الحديث عن البنيوية في اللغة، وفي الانتربولوجيا، وفي علم الاجتماع، وفي الأدب، وفي الفلسفة...

ومما لا شك فيه انه من الصعوبة بمكان الحديث عن "الفلسفة البنيوية" أو "البنيوية الفلسفية"، لأن داخل حقل الفلسفة، هناك اكثر من اتجاه بنيوي. فمثلاً هناك بنيوية ماركسية مرتبطة بألتوسير وفريقه، وبنيوية تكوينية متصلة بالعالم والفيلسوف السويسري جان بياجيه وبالناقد الادبي لوسيان غولدمان. وهناك ما يسمى بما بعد

---

(١) حول تعريف البنيوية، نُحيل القارئ إلى كتابنا: **المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات**، عين مليلة ـ الجزائر، دار الهدى، ٢٠٠١، صص ٦٦ ـ ١٠٥.

البنيوية التي ظهرت بعد الأحداث والمظاهرات الطلابية عام ١٩٦٨، وعبّرت عن انتقام الفرد والذات والفاعل من البنى، وكانت بمثابة الثورة التي دافعت عن الحرية في مقابل حتمية البنى المعممة من قبل البنيويين، وأدى ذلك إلى حدوث تغيُّر في المشهد الثقافي الفرنسي، فظهرت فلسفات جديدة باسم ما بعد الحداثة كالتفكيكية وفلسفة الاختلاف[١].

ويشكل دريدا وليوتار ودولوز وكذلك فوكو التيار الثاني المسمّى بما بعد البنيوية أو البنيوية الجديدة، بوصفها حركة فكرية جديدة، ولكنها في ترابط وتداخل كبيرين مع التيار البنيوي. وفي تقديرنا، فإن الفارق والتمييز بين ما يسمى بالبنيوية وما بعد البنيوية يجب البحث عنه في موضوع اللغة، لانها مصدر واساس مختلف الاتجاهات. فإذا كانت اللغة في المنظور البنيوي عبارة عن نسق مغلق، واذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول تتميز بطابعها الاعتباطي والاتفاقي، فإن ما بعد البنيوية ترى ان استعمال الكلمة هو مصدر المعنى والدلالة التي تظهر وتبرز من خلال الاختلافات. ولقد مثّل هذا الطرح خير تمثيل ميشيل فوكو في مفهومه للخطاب. ولكي نبيّن بشكل جلي هذا الطرح، فاننا سنجري مقارنة أولية بين مفهومَيْ اللغة والخطاب عند فوكو.

بيّنا في القسم الثالث من الفصل السادس، عندما اجرينا مقارنة بين تصور تشومسكي للسانيات وتصور فوكو، أن هذا الأخير لا يرى تعارضاً بين البنية والتاريخ، وأن ما يجب البحث فيه هو "نتاجات الخطاب". والواقع ان هذه الفكرة توصل اليها فوكو عندما شرع في تحليل الخطاب، أو بعبارة اخرى عندما شرع في بلورة طريقة جديدة في تحليل الخطاب. اما موقفه من اللغة، فإنه يختلف كلياً عن الموقف الألسني سواء البنيوي أم التحويلي. ذلك ان مفهومه للغة مستمد من نيتشه وهيدغر، وكذلك من الشاعر الفرنسي السوريالي ريمون روسيل الذي خصّه بكتاب صدر عام ١٩٦٣.

ولأنه سبق وان ناقشنا هذا الموضوع باسهاب، فاننا نجمل موقفه بالقول إن اللغة في نظره تتميز بخاصية الإختراق والتجاوز، ولذا فهي صالحة لان تكون أداة للمقاومة. هذا ما بيّنه في دراساته العديدة حول شعراء وأدباء، امثال بلانشو وبتاي وكلوسفسكي، وبيّنه بإسهاب في كتابه **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، وكذلك في اشادته بعودة اللغة في العصر الحديث، تلك العودة التي انجزها في نظره نيتشه ومالارميه.

و لهذا المفهوم عن اللغة علاقة شخصية بفوكو وبتأويله لتاريخ أدبي معين، ولشخصيات أدبية وفلسفية معينة، يعتبر روسيل نموذجاً لها، حيث أعطى اللغة طابعاً

---

(١) لمزيد من التفصيل نُحيل القارئ إلى دراستنا: «البنيوية منهج ام محتوى؟»، في: **عالم الفكر**، المجلد ٣٠، العدد ٤، نيسان ـ حزيران/ ابريل ـ يونيو ٢٠٠٢، صص ٤١ ـ ٧١.

وجودياً سابقاً على الإنسان.. واعتبرها المكان الذي يفكر فيه الإنسان. من هنا خطورتها عليه، وخطورة أن يفكر فيها الإنسان، لأنها تتميز بالتعدي والتجاوز، وبالاختراق والتدمير والهدم. إنها آلة حربية، كما وصفها روسيل، وكما سيأتي إلى تبيان ذلك في الفصل الأخير من هذا الكتاب تحت عنوان: اللغة والسلطة، هذا عدا عن انها تساهم في تشكيل أدب الرفض والمقاومة.

شكَّل هذا التصور للغة مرحلة من المراحل الفكرية لفوكو لم يقتنع بجدواها، بل انتقدها وتجاوزها إلى تحليل الخطاب. يؤكد هذا على سبيل المثال لا الحصر ما قاله في النص الآتي: «لكن يبدو لي أنها لم تكن سوى مرحلة... فقد لاحظت استعمال عدد من الموضوعات لبلانشو أو بارت بنوع من التمجيد الفائق الغنائية والعقلنة للأدب، كبنية لغوية لا يمكن تحليلها إلا لذاتها، وانطلاقاً من ذاتها. ولم يكن التورط السياسي غائباً في هذا التمجيد الذي بفضله تمّ التوصل إلى القول بأن الكتابة، في حد ذاتها، كانت متحررة إلى هذا الحد من كل التحديدات، وبأن عملية الكتابة هي تهديم في حد ذاتها، وبأن للكاتب في ممارسته لهذه العملية ذاتها حقاً في الهدم غير قابل للتقادم»[١].

إن هذه النص الذي يمكن اعتباره بمثابة شهادة واعتراف، يبيّن ما سبق وأن قلناه بأن فوكو بعد عام ١٩٦٩، كان قد غيّر طريقة عمله وميدان تفكيره وخاصة فيما يتعلق باللغة. هذا التغير لا يمكن فهمه في نظرنا بعيداً عن أحداث أيار/ مايو ١٩٦٨وعن انهيار الإيديولوجيا البنيوية وظهور ما سُمي بعد ذلك بما بعد البنيوية. وان صياغته لمفهوم جديد للخطاب يمثل، في تقديرنا، خطوة اساسية في نقد النموذج البنيوي للغة، وهذا ما سنحاول تحليله في الصفحات الآتية[٢].

ثانياً ـ النظام المفاهيمي للخطاب

في العامين ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ وعندما كان ميشيل فوكو يدرّس في جامعة تونس، استطاع ان يضع «عملاً منهجياً متعلقاً بأشكال وجود اللغة في ثقافة معينة..»[٣]، معترفاً

---

(١) ميشيل فوكو، «حوار، فوكو مخترق حدود الفلسفة»، حوار أجرته معه جريدة **لوموند**، ترجمة، محمد ميلاد، في: **مسارات فلسفية**، اللاذقية، دار الحوار، ٢٠٠٤، ص ١٥.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، نُحيل القارئ إلى دراستين سبق وان ناقشنا فيهما هذا الموضوع: (١) **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة، ٢٠٠٠، صص ٢٧ ـ ٨٤؛ (٢) **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١، صص ١٧ ـ ٢٧.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, T.1, Gallimard, Paris, 1994, p. 584.

بأن اهتمامه باللغة ومن ثم بالخطاب، يعود إلى التقليد الانجلوسكسوني الذي افتتحه راسل وڤتجنشتاين، ومستفيداً من دروس زميله جيرار ديليدال[1]، المختص في الفلسفة الانجلوسكسونية عموماً والفلسفة الأمريكية على وجه الخصوص.

لاحظ ميشيل فوكو ان اللغة لا يمكن تحليلها من حيث مكوّناتها الصورية أو بنياتها الرمزية فقط، وانما يجب الأخذ بعين الاعتبار بوظائفها الملموسة أو الواقعية. وعليه تقدم بتمييز نجده في غاية الأهمية، لأنه يبيّن وجهة نظره مقارنة بالتحليل المنطقي. يقول: «لاشك في ان اللغة هي مجموعة من البنيات، ولكن الخطابات هي وحدات وظيفية، والتحليل اللغوي في مجمله لا يمكن ان يتجاهل هذا المطلب الأساسي»[2].. مؤكداً على ان ابحاثه تنتمي بشكل عام إلى ما ينجز في اطار التحليل اللغوي المعاصر. ليس ذلك فقط على مستوى اللغة التي تسمح بالقول، ولكن على مستوى الخطابات التي قيلت أيضاً، لأن مجال بحثه الأساسي هو الخطاب في التاريخ، وان مهمته «تقتضي إظهار الوظائف المتزامنة لهذه الخطابات والتحولات التي تجعل تغيرها مرئياً أو مشهوداً»[3]. فما هي الملامح العامة لهذا المنهج؟ أو ما هو الخطاب ومفاهيمه الأساسية؟ وما هو منهج تحليل الخطاب؟ وما علاقته بالتحليل التأويلي والتحليل المنطقي والسيمياتي؟

١ ـ الخطاب والمنطوق:

يُمكن تعريف الخطاب بأكثر من طريقة وصيغة. إلا أن له، في جميع الحالات، وحدة أساسية دائمة يتشكل منها، نصطلح عليها بوحدة المنطوق énonce. وبالتالي يُمكن القول إن الخطاب هو «المجال العام لكل المنطوقات»، أو «مجموعة متفردة من المنطوقات»، أو «ممارسة منظمة تتكوّن من عدد من المنطوقات»[4]، أو هو «ما تم انجازه فعلياً»، أو «هو مجموع العلاقات المنتجة»، أو انه «مجموعة من المنطوقات التي تنتمي إلى نظام واحد من التشكّل والتكوّن، وهكذا استطيع الحديث عن الخطاب العيادي والخطاب الاقتصادي وخطاب التاريخ الطبيعي والخطاب النفسي»..[5]، مما

---

(١) انظر على سبيل المثال كتابيه الآتيين: :

L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey. P. U. F., Paris, 1967

La philosophie américaine. Ed, De boeck & Larcier, Paris - Bruxelles, 1998.

(٢) Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 595.

(٣) *Ibid*., p. 598.

(٤) Michel Foucault. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1969, p 106.

(٥) *Ibid*., p. 141.

يفيد ان الخطاب يتحدد بالمنطوق، لذا وجب مساءلة المنطوق ذاته. فما هو المنطوق؟

المنطوق هو العنصر النهائي للخطاب؛ انه العنصر الذي لا يتجزأ، العنصر القادر على الدخول في لعبة علاقات مع غيره من المنطوقات المشابهة له. ان المنطوق هو «ذرة الخطاب»[١]. فما هي مميزات هذه الذرة؟ هل تتماثل مع القضية المنطقية؟ أو مع الجملة اللغوية؟ أو مع الفعل اللساني؟ أو مع العلامة؟ وبالتالي ما هي مكانة المنطوق ضمن السياق العام الذي افتتحته فلسفة اللغة؟

لا يخضع المنطوق للمعيار المنطقي ولكن لا يتعارض معه. فقولنا: «جبل الذهب يوجد في كاليفورنيا»، هذه قضية غير منطقية لكنها منطوق، اذ قد تكون جملة في رواية، وهو ما يعطي سياقها قيمة الحقيقة والخطأ. وبالتالي: فإن علاقة المنطوق بالمرجع لا تشكل قاعدة. كذلك لا يتماثل المنطوق مع الجملة نظراً لترابط الجملة بمعناها وتركيبها في حين أن الجملة التالية: «الافكار الخضراء تنام في عقلي نوماً عميقاً» لا يحمل منطوقها أي معنى لغوي، إنما قد تحيل إلى حلم، أو مقطع شعري، أو رسالة مشفرة، أو إلى كلام تحت تأثير مخدر. من هنا فان المنطوق يتحدد داخل علاقة منطوقية محددة، وهو ما يمكن التعبير عنه بالسياق[٢].

وعليه، فإن مرجعية المنطوق تتشكّل من المكان والشرط وحقل الانبثاق وحالات أو إمكانيات الظهور والاختفاء. وإن تحليل المنطوق لا يمكن أن يتم بتحليل صوري منطقي أو لغوي دلالي ولا وفقاً لمبدأ التحقق التجريبي، ولكن من خلال «تحليل العلاقة بين المنطوق وفضاءات الاختلاف، حيث يظهر المنطوق ذاته الاختلافات»[٣]. كالتساؤل، مثلاً، عن كيفية ظهور "الأهلي" indigène في ثقافة كالثقافة الجزائرية الحديثة. لقد كان الانسان الجزائري، قبل الاستعمار الفرنسي، إما حراً أو عبداً، مسلماً أو ذمياً، راعياً أو رعية، ثم تحول إلى حالة خاصة ومختلفة لا تشبه المواطن ولا العبد ولا الحر، لا الحيوان ولا الإنسان؛ إنها حالة مختلفة هي حالة "الأهلي".

وتفصيلاً نقول، يتماثل المنطوق مع القضية المنطقية ويختلف عنها. فإذا قلنا الجملة التالية: «لم يسمعني احد/ حقاً لم يسمعني احد»، فإن هذه القضية من الناحية المنطقية قضية واحدة، لكن من الناحية الخطابية، هما قضيتان مختلفتان. لماذا؟ لانهما لا يمكن ان تنتميا إلى المجموعة الخطابية ذاتها. فإذا قرأنا الجملة الأولى في السطر الأول من رواية، فاننا نعرف ان الامر يتعلق بتقرير قام به المؤلف أو قام به شخص من

---

(١) *Ibid.*, p. 107.

(٢) *Ibid.*, p. 119.

(٣) *Ibid.*, p. 121.

اشخاص الرواية. لكن في الحالة الثانية، فان الأمر يتعلق بحوار داخلي وبمحادثة داخلية مع النفس، أو انه جزء من حوار. إنه عبارة عن أسئلة واجوبة في الحالة الأولى، وفي الثانية نحن امام تركيب واحد لكنه متميز من الناحية المنطوقية. وبالتالي، فإن معيار المنطوق ليس بالضرورة معيار الصدق المنطقي سواء كان صدقاً تجريبياً أم صدقاً صورياً، وانما معيار المنطوق هو الممارسة وسياقها.

كما يتماثل المنطوق مع الجملة ويختلف عنها، اذ تتكون الجملة دائماً من وحدات اساسية كالفعل والفاعل والمفعول به. ويمكن للمنطوق ان يكون جملة، ولكنه يمكن ان يكون حداً واحداً أو لفظاً واحداً أو اداة أو ضميراً؛ وكلها تعدّ في نظر تحليل الخطاب، منطوقات. فمثلاً إننا نلتقي في تاريخ العلوم بأشكال من الوصف والترتيب ككتاب ليني عالم النبات المعروف الذي كتب كتاباً رائداً في التصنيف بعنوان **أنواع النباتات** *Les genera plantarum*، هو عبارة عن كلمات لأنواع النباتات المختلفة، الجمل فيه محدودة للغاية، وكذلك عندما يتعلق الامر بوصف السلالات أو شجرة السلالات حيث ترد الأنساب في صيغة كلمات وليس في صيغة جمل، أو كذلك كتاب في المالية أو التجارة أو العلم الصوري. وبالتالي، فان المنطوق يمكن ان يكون جملة ولكن يمكن ان يكون لفظاً أو أداةً.

كذلك يتماثل المنطوق مع الفعل اللساني، كالوعد والأمر والعقد والالتزام والإقرار... الخ. وهذا يبين اتصال مفهوم المنطوق بالتحليلات الاخيرة لفتجنشتاين ومدرسة اكسفورد التي تقوم على قاعدة أن «اللغة هي الاستعمال» وخاصة في الصورة التي طورها أوستين وسيرل. . هذا الاخير الذي كانت بينه وبين فوكو مراسلات تظهر اتفاقهما حول مفهوم المنطوق واختلافهما حول ميادين تطبيقه. لأن ما يهم المنطوق هو تواجده ضمن تشكيلة خطابية، أي في ميدان التاريخ.

واذا كان المنطوق يتماثل والقضية والجملة والفعل اللساني، فهل يتماثل والعلامة؟ ان «عتبة المنطوق هي وجود العلامات»[1]، ولكننا سنحتاج إلى تحديد وتعيين العلامة. فعن أية علامة نتحدث عندما نتحدث عن المنطوق؟ معروف ان اللغة تشكّل الجزء الهام من علم العلامة (السيميوطيقا)، ومعلوم كذلك انه في غياب المنطوقات لا وجود للغة، لكن أي منطوق كان غير ضروري لوجود اللغة. هذا يعني ان اللغة والمنطوق «ليسا على المستوى نفسه من المرتبة والوجود»[2]. ان أحرف

---

(١) *Ibid.*, p. 112.

(٢) *Ibid.*, p. 113.

الأبجدية، على سبيل المثال، تشكل علامة، وأحرف الطباعة تُشكّل علامة ومنطوقاً، «فنحن هنا امام منطوق رغم انعدام أي رابطة نحوية أو تركيبية على وجه الدقة»[1].

وبالتالي، فإن تحليل الخطاب يدخل مباشرة في تحليل العلامة. وعندما نلتقي بأحرف هجائية مثل (ط، هـ) أو (ا، ل، م)، فمن الواضح ان هذه منطوقات لا تشكل جُملاً لغوية، ولكنها منطوقات. وعندما تُنسب إلى ثقافة عربية واسلامية، فإن تلك الحروف تصبح دالة على علامات قرآنية لا تزال موضع خلاف في التفسير والتأويل، فكيف نفهم منطوق الآية القرآنية: «طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى»[2]، أو منطوق الآية الأخرى: «آلم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين»[3] مثلاً؟

إن ارتباط المنطوق بالعلامة يحيله إلى مستوى آخر، اهتم به فوكو، وهو المستوى المرئي للخطاب، وبيّنه في دراساته الفنية، حيث أكد على العلاقة بين الخطاب والمرئي[4]، كما هو الحال في دراسته للفنان بنوفسكي[5] أو في مقاله «هذا ليس بغليون»[*] حيث ركز على علاقة اللغة بالصورة، والخطاب بالمرئي[6].

وإجمالاً، يمكننا القول إن المنطوق يتماثل والفعل اللساني والقضية والجملة والعلامة، ويختلف عنها. ولعل اختلافه مع الوحدات السالفة الذكر يكمن في مرجعيته القائمة على الممارسة والوظيفة مما يربطه بنوع من التداولية الخطابية. لذا فإن «المنطوق ليس بنية، وانما وظيفة وجود تنتمي إلى العلامات»[7]. فليس للمنطوق قواعد ودلالة، وانما له وظيفة؛ انها وظيفة تلتقي أو تتقاطع مع مجال مبني أو مجال تركيبي. لكن كيف نحدد هذه الوظيفة ونصفها؟ كيف تقوم بعملها وتنجز مهامها؟ ما هي شروطها؟ وما هو مجالها؟

يرتبط المنطوق دائماً بمجال أو حقل معين، له وجوده المادي. لا يتحدد المنطوق كوحدة لغوية أو منطقية وانما كوظيفة منطوقية **Fonction énonciative** تُظهر وحدات

---

(١) *Ibid.*, p. 114.

(٢) سورة طه، الآيتان ١ و٢.

(٣) سورة البقرة، الآيتان ١ و٢.

(٤) Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 621.

(٥) *Ibid.*, p. 620.

(*) عنوان لوحة للفنان السوريالي البلجيكي رينه ماغريت، رسم فيها غليوناً، وكتب تلك العبارة «هذا ليس بغليون» أسفل اللوحة.

(٦) *Ibid.*, pp. 639 - 641.

(٧) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 115.

متنوعة. وهذه العلاقة بدلاً من أن تركز على المعنى أو الدلالة أو المرجع، تهتم بالعلاقة بين المنطوقات وحقولها أو مجالاتها المختلفة. وبالتالي، فإنه لا يهمنا معنى الأهلي، في مثلنا الجزائري السابق، وإنما علاقات الأهلي بالمواطن وبالغريب وبالمتوحش وبالبربري وبالمتقدم وبالمتخلف وبالمستعمِر وبالمستعمَر.. الخ. إن هذه العلاقة بين المنطوق والمجال هو ما نسميه حقل الممارسة الوظيفية المنطوقية وشروط ظهور الوحدات المتنوعة[١].

٢ ـ التشكيلة الخطابية:

عرف هذا المفهوم تطورات عديدة داخل مدرسة تحليل الخطاب، فلقد تم اعتماده في البداية ثم أجريت عليه تحويلات أساسية وخاصة تحويله إلى التشكيلات الأيديولوجية ثم إلى التشكيلات البلاغية. الا ان هذه التغيرات اضطرت في النهاية إلى العودة إلى المفهوم ذاته، بسبب ان موضوع الخطاب هو التاريخ، وبالتالي تُطرح علاقة الخطاب بالتشكيلة الخطابية.

ترتبط التشكيلة الخطابية بما يسميه فوكو بـ«حقل الأحداث الخطابية»، كما ترتبط بالأرشيف بوصفه «قواعد اللعبة التي تحدد في ثقافة معينة ظهور واندثار المنطوقات، وانبثاقها وامحاءها»[٢]. وتُعتبر التشكيلة الخطابية من بين المعايير الثلاثة الخاصة بتحليل الخطاب بالاضافة إلى الافق أو العتبة والترابط، وهي التي تسمح بفهم عالم خطاباتنا. والهدف هو الوصول إلى خصوصية وفرادة وتفرد خطاباتنا. ذلك التفرد يعود إلى الاحداث وليس إلى المواضيع والمفاهيم والنظريات. من هنا «يجب الكشف داخل تشكيلة خطابية محددة عن التحولات والتغيرات التي تلحق بالمواضيع والعمليات والمفاهيم والنظريات»[٣].

اقترح فوكو، في بداية صياغته لمفهوم التشكيلة الخطابية، مجموعة من الفروض منها: وحدة الموضوع، أي اذا كانت تنتمي إلى نفس الموضوع. لكن الموضوع أو وحدة الموضوع لا يسمح بتفرد الموضوع ولا يسمح بتفرد الخطاب، من هنا تم استبعاد هذا الفرض وعوّضه بالبحث في القواعد التي سمحت بظهور الموضوع. اما الفرض الثاني فهو التسلسل enchaînement. لكنه تخلي عن هذا الفرض، لان الطب، على سبيل المثال، مجرد وصفات حول الحياة والموت. وبالتالي فإن ما يجب القيام به

---

(١) *Ibid.*, pp. 126, 131 - 139.

(٢) *Ibid.*, pp. 701 - 708.

(٣) *Ibid.*, p. 678.

هو الترابط، والتحول والنفي. كما تقدم بفرضية ثالثة وهي نظام المفاهيم الدائم، ولكن ما ان شرع في البحث حتى اكتشف وجود مفاهيم جديدة، بالإضافة إلى المفاهيم المستمرة أو القائمة. واخيراً اقترح فرضية رابعة وهي وصف تسلسل الخطابات واشكال حدوثها، «أي وحدة وهوية واستمرارية الموضوع... كموضوع النشوء والتطوّر من بيفون إلى داروين، وهو فرض لا يصلح لاستكشاف التفرد. وعليه فان السؤال يبقى: ما هي وحدة المنطوقات ما دمنا قد تجاوزنا التنظيمات الجاهزة والفروع القائمة؟[1]

ان ما يظهره وصف الخطاب هو توزع المنطوقات، وهو ما يحيلنا إلى اللسانيات التوزيعية، أي وصف ظهور المنطوقات ووظيفتها وتحولاتها ومراتبها. وبالتالي فان تحليل الخطاب، من منظور ميشيل فوكو، هو دراسة أشكال الظهور. انه غير معني بالمقاصد والوعي والمعنى. فوصف الخطاب، بدلاً من ان يقيم سلسلة استدلال Chaines d'inférence مثلما هو الحال في تاريخ العلوم، أو قائمة الاختلافات كما يفعل في اللسانيات؛ إنه يصف نظام أو نظم التوزيع أو التبعثر les systèmes de dispersion. هذا النظام، أي نظام التوزيع، هو الذي يجب وصفه ما دمنا نستطيع انجازه. إن كيفية الظهور يعني البحث في «نظام الترابط والوظيفة والتحول»، وكلما حققنا ذلك نكون امام موضوع نصطلح عليه بـ"تشكيلة خطابية". وبالتالي من الضروري استبعاد كلمات ثقيلة الوزن على حد قوله، مثل "العلم" و"الأيديولوجية" و"النظرية" أو "حقل الموضوعية"[2].

ولكن ما علاقة المنطوق بالتشكيلة الخطابية؟ لا يمكن اشتقاق التشكيلة من المنطوقات ولا المنطوقات من التشكيلة، وإنما يجب البحث في كيفية انتظام المنطوقات داخل تشكيلة خطابية. فلا يتعلق الامر بتأسيس نموذج نظري صارم، ولكن بتحرير مجال منسجم من الوصف؛ لا يتعلق الأمر بنموذج ولكن بإمكانيات. المنطوق يفترض الوظيفة المتصلة بمجموع العلامات. والتشكيلات الخطابية ما هي الا مجموعات منطوقية. واذا كان الخطاب هو مجموع المنطوقات، فان التشكيلة الخطابية هي مجموعة محددة من المنطوقات في مرحلة تاريخية معيّنة[3].

و عليه، فإن التلازم بين الخطاب والمنطوق والتشكيلة الخطابية أمر قائم، بحيث ينتمي المنطوق إلى التشكيلة الخطابية، مثلما تنتمي الجملة إلى النص، والتصور إلى

---

(١) *Ibid.*, pp. 45 - 50

(٢) *Ibid.*, p. 53.

(٣) *Ibid.*, p. 150.

العبارة، والقضية إلى النسق البرهاني. وبالتالي، فإن «مجموع المنطوقات تنتمي إلى ذات المشكيلة الخطابية»، و«تتكون من عدد محدود من المنطوقات، يمكن أن يحدد لها جملة من شروط التواجد أو الوجود». وان الخطاب، من اقصاه إلى اقصاه، ليس شيئاً متعالياً، بل بالعكس انه شيء تاريخي[1].

٣ ـ الخطاب بين الاستراتيجية والممارسة:

عندما نتحدث عن الخطاب، فاننا نتحدث عن جملة من الاستراتيجيات الخطابية، ونتحدث عن الاستراتيجية الخطابية عندما تتوافر العناصر والعوامل التالية: وضعية غير مؤكدة، هدف مسطر من قبل المتحدث، قواعد لعبة، جملة من الخيارات. وعليه فان الخطابات تتبع إستراتيجيات معينة، والمشكلة الكبرى تتمثل في معرفة كيفية توزعها في التاريخ. لذا نؤكد على ارتباط تحليل الخطاب كما صاغه فوكو باللسانيات التوزيعية. وتاكيداً على هذه الفكرة، فان فوكو يرى ان في كل وحدة خطابية هناك توزع للعناصر. وان تتبع الاستراتيجية يعني تتبع انحراف الخطاب **Diffraction** وتحديد الاختيارات النظرية المتحققة فعلياً[2]. وان التشكيلة الخطابية تتفرد اذا ما استطعنا وصف نظام تشكل مختلف استراتيجياتها.

ويخضع أي نظام خطابي للممارسة الخطابية **Pratique discursive**. لا تتماثل الممارسة الخطابية مع العملية التعبيرية، ولا مع الاتساق العقلي، ولا مع الكفاءة اللغوية للمتحدث؛ انها «مجموعة من القواعد المجهولة الغفل، تاريخية محددة في الزمان والمكان، وتحددها ذهنية تاريخية وفضاء اجتماعي واقتصادي وجغرافي ولساني معطى، شروط ممارسة الوظيفة المنطوقية»[3].

٤ ـ المؤلف:

يتميز المنطوق بعلاقته الخاصة بالمؤلف. وللمؤلف في تحليل الخطاب وظيفة محددة[4]. لقد سبق لفوكو أن ناقش هذا الموضوع في دراسة خاصة بعنوان: «ما المؤلف؟» عام ١٩٦٩، وفي **أركيولوجية المعرفة ونظام الخطاب**، وحاول أن يبرهن على أن المهم ليس المؤلف وإنما الخطاب. من هنا حاول في **الكلمات والاشياء** أن يحلل تشكيلات خطابية، من دون العودة إلى مؤلفيها، رغم استعماله لبعض الأسماء. وفكرة إنكار المؤلف عند فوكو تعود إلى كونها تشكل: «اللحظة القوية للفردنة في تاريخ

---

(١) *Ibid.*, p. 153.

(٢) *Ibid.*, pp. 85 - 90.

(٣) *Ibid.*, pp. 153 - 154.

(٤) *Ibid.*, p. 123.

الفكر والمعارف والآداب، وفي تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم"[١].

وناقش هذه اللحظة من الناحية التاريخية والوظيفية، حيث رسم مختلف التحولات التي لحقت بمفهوم المؤلف، وبالوظائف المسندة إليه. والهدف من وراء هذا التحليل هو التخلي عن فكرة المؤلف، والعودة مباشرة إلى الخطابات. لماذا؟ لأنه توجد خطابات بدون مؤلفين، كالأحاديث اليومية، والمراسيم والعقود، والخطابات العلمية التي لم تعد تُسند إلى مؤلف بعينه، بالرغم من أنه قبل القرن السابع عشر، كانت الاكتشافات العلمية تُسند إلى مؤلفين، ولكن الوضع تغير منذ ذلك التاريخ. أما الخطابات الأدبية والفلسفية فما زالت تعتمد على صيغة المؤلف. هذا الإعتماد في نظره، يتجاهل الوظائف الاجتماعية للمؤلف، وتورطه في شبكة العلاقات الاجتماعية. صحيح أنه من العبث إنكار الفرد الكاتب المبدع، لكن المؤلف يحقق وظيفة اجتماعية، هدفها الحد من سلطة الخطاب، بواسطة لعبة الهوية، التي تتخذ شكل الفردية وشكل الأنا.

وموقف فوكو من المؤلف، قريب من موقف رولان بارت الذي أعلن عن "موت المؤلف" باسم النص. حيث يرى أن المؤلف شخصية حديثة النشأة، ووليدة المجتمع الغربي. وبالرغم من كونها جديدة، إلا أن بعض الكتّاب حاولوا خلخلتها، أمثال مالارميه الذي دعا إلى إحلال اللغة محل من كان يُعدّ مالكها.

ومن دون شك، فإن الموقف من المؤلف سواء عند فوكو أم عند بارت أملته التأثيرات البنيوية ومفهومها للغة، وموقفها من الذات، ذلك الموقف الذي عبّر عنه بقوة ليفي ـ ستروس ولقي استحساناً كبيراً عند فوكو في الستينات، الا انه عدّله في دراساته الاخيرة حول تاريخ الجنسانية حيث بيّن تشكل الذات وأكد على اهميتها.

ثالثاً ـ تحليل الخطاب

١ ـ الوصف:

يخضع تحليل الخطاب لخطوتين متكاملتين: الوصف والتأويل التاريخي. على ان الجانب الصعب والدقيق يتمثل في تعيين دلالة الوصف والتأويل التاريخي. فماذا يُقصد بهما؟ ليس تحليل الخطاب تحليلاً تاريخياً مألوفاً، ولا تحليلاً منطقياً يصف البنيات الداخلية للمعرفة؛ انه يهتم بوصف "الارشيف"[٢]. وموضوعه ليس اللغة ولكن

---

(١) Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 793.

(٢) *Ibid.*, p. 772.

الارشيف، اي الوجود المتراكم للخطابات»[1]. فما المقصود بالارشيف؟ إنه مجموعة الخطابات المنطوقة فعلياً. وهذه المجموعة من المنطوقات الفعلية ليست أحداثاً وقعت وانقضى عهدها أو انتهت، ولكن مجموعة لا تزال تعمل وتتحول عبر التاريخ ولها الامكانية والقدرة على اظهار خطابات اخرى.

لا يهتم تحليل الخطاب بفكرة البدايات، وخاصة عندما يقصد بالبداية الاصل أو الاساس الذي تبنى عليه الاشياء؛ انه لا يهتم بالبحث عن تلك اللحظة الأولى التي انبثقت عنها جميع الاحداث؛ إن تحليل الخطاب يدرس بدايات نسبية. كذلك لا يهتم تحليل الخطاب بالتنقيب وكشف الاسرار، واستنطاق المسكوت عنه، وانما يهتم بالعلاقات التي تظهر على سطح الخطاب؛ انه يحاول ان يبين المرئي الذي من كثرة بروزه اصبح لامرئياً. وهكذا يجمع الخطاب بين المرئي والمكتوب، بين العلامة والخطاب.

لا يهتم تحليل الخطاب بالتأويل، ولكن بالوجود المتمظهر أو الظاهري للمنطوقات بوصفها ممارسة تخضع لقواعد التحول والوجود والتعايش. وبالتالي، فان هدف تحليل الخطاب هو ايجاد قواعد التشكّل أو التكوّن.

ان وصف الخطاب يختلف عن تحليل اللغة، لان تحليل اللغة مفتوح في حين ان تحليل الاحداث الخطابية هو تحليل لعيّنة، فهو بالتالي مغلق. و«الفرق بين تحليل اللغة ووصف الخطاب يكمن في ان الأول يجيب على السؤال التالي: ما هي القواعد التي شكلت منطوقاً من المنطوقات؟ والثاني: كيف حدث وان ظهر منطوق معيّن؟ ولماذا ظهر هذا المنطوق ولم يظهر غيره؟»[2].

ووصف الخطاب يختلف عن تاريخ الفكر، ذلك اننا في تاريخ الفكر نحاول فهم قصد المؤلف ونشاطه الواعي، وما الذي يريد قوله، أو فهم لاشعوره. وهكذا فإن الامر يتعلق بكتابة خطاب ثان. ان تاريخ الفكر يقوم دائماً على نوع من المجاز الذي يفترض التأويل وسؤاله الاساسي: ماذا يُقال في الذي قيل؟ في حين ان وصف الخطاب يهتم بتفرد الخطاب ويجدّته، وبتحديد شروط وجوده، ومعاينة الحدود واقامة ترابط مع المنطوقات الاخرى، واظهار نوع المنطوقات التي يلغيها أو ينفيها. وبالتالي فان وصف الخطاب يهتم بالسؤال التالي: ما هي هذه الفرادة التي ظهرت في ما قيل أو في ما يُقال؟ ولماذا لم تظهر في مكان آخر؟

(١) *Ibid.*, p. 595.

(٢) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 39.

ان الغاء الوحدات الجاهزة، كالكتاب والفرع المعرفي، تعطي المنطوق تفرده كحدث. كما تُظهر الانفصال ليس على مستوى المراحل التاريخية، بل على مستوى المنطوق ذاته. والنتيجة من هذه المقارنة بين تحليل اللغة وتاريخ الفكر أو التأويل هو ان «المنطوق حدث دائم، لا يمكن للغة أو المعنى ان تستنفده». انه حدث غريب، لأنه مسجل ومثبت ومكتوب في نص وفي مخطوط أو في كتاب... الخ. وهو منطوق وحيد ككل الأحداث، رغم انه معرض للتكرار والتحول والتنشيط، ويرتبط بالوضعيات التي افرزته ولكن حسب انماط مختلفة ترتبط بمنطوقات سابقة واخرى تابعة[١].

واذا ميزنا وصف الخطاب عن تحليل اللغة وتاريخ الفكر، فليس بغرض ادراجه في عمليات نفسية وانما من اجل ادخاله في روابط اخرى، فما «يهدف اليه وصف الخطاب هو تحليل الترابط والتتابع والوظيفة والتحول المشكل أو المترابط». ان هذا التحرر من الاطر القديمة أو الفروع الجاهزة لا يعني ضياع المراجع، لانه يجب القبول بتقسيم وتقطيع مؤقت، يأخذ بعين الاعتبار مجال أو حقل ما، حيث تكون العلاقات متعددة ومكثفة، وسهلة نسبياً للوصف، وميدان العلم يعد مثالاً على ذلك، وكذلك حقل العلوم الانسانية. وبالتالي يُطرح السؤال التالي: ما هو منهج تحليل هذه الوظيفة المنطوقية؟[٢]

اذن، يتمثل الوصف في تعيين الشروط التي يمارس فيها المنطوق وظيفته. ووصف وجود المنطوق لا يعني وصفه كمجرد أثر، ولكن كعلامة لمجال من الموضوعات، أو تحديد ألعابه في مختلف الوضعيات والامكانيات الممكنة، وتعيينه في حقل متشابك العناصر، ورصده كحدث مادي قابل للتكرار، ووصفه من الناحية الافقية في شبكة علاقاته. إن المنطوق غير مستتر إلاّ أنه غير مرئي. انه «ليس مستتراً ولامرئياً، انه يوجد على حدود اللغة». فالتحليل المنطوقي لا يمكن أن يقوم الا على الاشياء التي قيلت فعلياً، وبالتالي يصف الاشياء التي قيلت. وعليه، فإن «التحليل المنطوقي تحليل تاريخي» يختلف عن التحليل المنطقي والصوري والبنيوي والتأويلي والمتعالي أو الانتربولوجي[٣].

٢ ـ قواعد الوصف:

أ) **الندرة** la rareté: بدلاً من القول بتعدد المعنى أو المعنى الواحد، يطرح تحليل الخطاب مبدأ ندرة المنطوقات، وذلك وفقاً لمقتضيات منها: أن الكل لا يُقال ابداً، أي

---

(١) *Ibid.*, pp. 40 - 41.

(٢) *Ibid.*, pp. 42 - 43.

(٣) *Ibid.*, pp. 147 - 148.

أن المعنى الكامل لا يمكن أن يُقال. وبالتالي وجب وصف المنطوقات عند الحدود التي تفرقها مع ما لم يُقل، في تلك اللحظة التي تعمد فيها إلى نفي المنطوقات الاخرى. المنطوقات المُبعدة لا تعبِّر عن كبت أو قمع، ذلك أن المنفي والمبعد يبقى في مكانه و«مجال المنطوق يوجد على سطحه». ان هذه المنطوقات متحولة ومتنقلة ويتم حفظها ولها قيمتها ويتم العمل على امتلاكها وتكرارها وإعادة إنتاجها، وتُعطى لها مكانة معينة في المؤسسات، ويتم مضاعفتها بواسطة أشكال من الترجمة والتعليق والتفسير وتعدد المعنى.

وعليه، فإن «تعدد المعنى يرجع إلى ندرة المنطوقات». وماذا يكون التأويل ان لم يكن عملية رد فعل تجاه ندرة المنطوقات ومحدودية اللغة ومحاولة تعويضها بتعدد المعنى؟ وبالتالي، فإن وصف ندرة المنطوقات يعني تعيين وضعية المنطوق، أي تعيين مكانته وقدرته على التنقل والتبادل، وإمكانيته في التحول ليس فقط على مستوى الخطاب بل وعلى مستوى المؤسسات أيضاً.

وعند القيام بهذه العملية، يظهر الخطاب ثروة محدودة، له قواعد الظهور وشروط التملك، وبالتالي يطرح دائماً مشكلة السلطة. اذ لا خطاب بدون سلطة أياً كانت هذه السلطة، ولا سلطة بدون خطاب اياً كانت هذه السلطة. لان الخطاب ثروة وملكية، وبالتالي فإنه من الطبيعي أن يكون موضع «صراع، وصراع سياسي على وجه التحديد»[١].

ب) الخارجية: عادة ما يعمل الوصف التاريخي على الانتقال من الوصف الخارجي إلى الداخلي. كما أن الخارجية قد تتماثل مع الحيادية Neutralité، الا أن تحليل الخطاب ليس حيادياً. الخارجية تفترض أن المنطوق ليس ترجمة، وانما هو ميدان ممارسة أو مجال تطبيقي، يمكن لنا وصفه كما هو على مستواه. لا يرجع هذا المجال المنطوقي إلى ذات فردية أو جماعية أو متعالية، وانما إلى مجال مجهول، أي وصفه من دون احالة إلى الذات. انه لا يطرح سؤال من يتكلم؟ وما الذي يظهر؟ وما الذي يختفي؟ انه يقع على مستوى "قلنا". لا يهم من يتحدث، ولكن ما يقوله. وأن ما يقوله لا يقوله بمنأى عن موقع، وبالتالي فانه يدخل في لعبة ما[٢].

ج) التراكم: وصف المنطوق يعني إقامة نوع من الوضعية أو المكانة Positivité، وعليه فإن «تحليل تشكيلة خطابية يعني تعيين نمط وضعية ومكانة خطاب»[٣]. من هنا

(١) *Ibid.*, pp. 157 - 158.

(٢) *Ibid.*, p. 161.

(٣) *Ibid.*, p. 164.

اهتمامنا بالعلاقات والتحولات والتوزيعات.

د) **القبلي التاريخي**: ان المنطوقات تتواصل وتترابط من خلال حالة أو مكانة خطاباتها. وهذه المكانة تلعب دور القبلي التاريخي. ليس القبلي التاريخي شرطاً لصحة الاحكام، كما هو الحال عند كانط. ولكنه شرط لانبثاق المنطوقات، وقانون وجودها الخاص، ومبدأ تحولها وتوزعها أو انحلالها واندثارها. القبلي التاريخي هو التاريخ الفعلي. «انه لفظ بربري، وذلك من اجل تعيين المنطوقات في توزعها. ومهمته لا تكمن في تعيين معنى الخطاب وانما في اقامة تاريخ للخطاب، أو بكلام أدق تاريخ خاص للخطاب. ان هذا القبلي التاريخي لا ينفلت من التاريخية وان كان لا يحدد بنية للزمانية؛ انه يتحدد بـ"مجموع القواعد التي تميز ممارسة خطابية"، وهذه القواعد لا تُفرض من الخارج»[1].

ليس القبلي التاريخي قبلي صوري، لان المنطوقات عبارة عن أحداث لها شروط ومجال ظهورها؛ انها اشياء تملك امكانيات وحقل استعمالها. ان هذه المنطوقات أو نظام المنطوقات هذه هو الذي نسميه الارشيف. والقبلي التاريخي يرتبط بالأرشيف وليس بالتراث.

والأرشيف هو قانون ما يمكن ان يُقال. إنه النظام الذي ينظم ظهور المنطوقات بوصفها احداثاً خاصة أو متفردة. والمقصود بالأرشيف نمط تحيين المنطوق أو جعله حاضراً Actualiser. ليس الارشيف هو التراث. الأرشيف هو «النظام أو النسق العام لتشكل وتحول المنطوقات». بالطبع لا نستطيع وصف أرشيف مجتمع معين، أو ثقافة معينة، أو حضارة معينة، وحتى حقبة تاريخية معينة، ولا نستطيع وصف أرشيفنا الذي ننتمي اليه لأننا جزء منه. ان وصف الأرشيف لا يظهر الا جزئياً أو كقطعFragment واجزاء ومناطق ومستويات، ويطرح دائماً ندرة الوثائق[2].

لا يقوم وصف الأرشيف على تأكيد الهوية من خلال لعبة التمايزات، وانما يقوم على الاختلاف لأننا «اختلاف، ولأن عقلنا هو اختلاف الخطابات، وان تاريخنا هو اختلاف الازمنة، وان ذاتنا هو اختلاف الاقنعة. وان الاختلاف لا يعني الاصل المنسي وانما هذا التوزع والتبعثر والانتشار الذي نكون عليه ونقوم به»[3].

لكل ذلك سُمّي هذه المنهج بالاركيولوجي. لكن الاركيولوجية لا تنتمي إلى نوع من البداية ولا إلى التنقيب الجيولوجي، انها «تعين الموضوع العام لوصف يُسائل ما تم قوله على مستوى وجوده وذلك من خلال: الوظيفة المنطوقية التي يمارسها والتشكيلة

---

(١) *Ibid.*, pp. 167 - 168.

(٢) *Ibid.*, pp. 169 - 171.

(٣) *Ibid.*, pp. 172 - 173.

الخطابية التي ينتمي اليها، ونظام الأرشيف العام الذي ينتمي اليه»[١]. الاركيولوجية تصف الخطابات باعتبارها ممارسات خاصة في عنصر الأرشيف.

٣ ـ التاريخ :

ان مجال تحليل الخطاب هو التاريخ. لكن مفهوم التاريخ في الوصف الاركيولوجي يقتضي الانعتاق من كل المفاهيم المتصلة بالاستمرار والتقليد والتراث والتأثير والتأثر والتطور والنمو والعقلية والفكر والوعي الجماعي. كما يجب إعادة النظر في التقسيمات المألوفة مثل انواع الخطابات الكبيرة والصغيرة، وضرورة تجاوز أو اعادة النظر في وحدة الكتاب والأثر.

ومن الضروري ايضاً استبعاد الاصل السري: «لا يجب ارسال أو اعادة الخطاب إلى اصله البعيد، بل يجب معالجته من خلال لعبة الحاضر أو الآنية». فما يهم هو «احداث الخطاب». لذا وجب التخلي عن تلك الوحدات الجاهزة، حتى يتبدى لنا الخطاب ميداناً واسعاً، وهو ما سماه فوكو بميدان الخطاب. هذا الميدان نستطيع تعريفه «بمجموع المنطوقات الفعلية». لذا وجب «وصف أحداث الخطاب»[٢]. ولوصف هذه الاحداث من الزاوية التاريخية وجب اعتماد جملة من القواعد نذكر منها:

أ) **قاعدة التكون أو التشكّل**: في تقدير الفيلسوف، فإن ما يجعل خطاباً معيناً خطاباً متعرداً، ليس وحدة الموضوع، ولا البنية الشكلية، ولا التناسق المفاهيمي ولا الاختيار الفلسفي؛ ان ما يشكل فرادة الخطاب هو «وجود قواعد التكوين أو التشكل لكل مواضيعه مهما كانت موزعة أو مبعثرة، ولكل عملياته أو اجراءاته التي لا تكون غالباً مركبة ولا متسلسلة، ولكل مفاهيمه التي يمكن ان لا تكون متطابقة، ولكل اختياراته النظرية التي تستبعد أحد الاختيارات. فهناك تشكيلة خطابية منفردة كلما استطعنا ان نحدد قواعد لعبة التكون أو التشكل»[٣].

ب) **قاعدة التحول أو التغير**: والمقصود بذلك أن أعيِّن الشروط التي اجتمعت في لحظة ما وسمحت لمواضيع ولإجراءات ولمفاهيم ان تتشكل، وأن احدد التحولات الداخلية التي حدثت، وأن احدد ثالثاً أفق التحول للقواعد الجديدة التي استعملت[٤].

---

(١) *Ibid.*, p. 173.

(٢) *Ibid.*, pp. 37 - 39.

(٣) Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 675.

(٤) *Ibid.*, p. 676.

ج) **قاعدة الترابط أو العلاقة**: إنّ تعيين تشكيلة خطابية يتطلب تحديد مختلف العلاقات الخطابية التي تربط بين مختلف الخطابات من جهة، وبين سياقها غير الخطابي الذي تعمل فيه كالمؤسسات والعلاقات الاجتماعية والظروف الاقتصادية والسياسية من جهة أخرى[١].

في تقدير فوكو، ان هذه المعايير تمكننا من استبدال التاريخ الكلي القائم على تقدم العقل، أو روح التاريخ، بتحليلات مختلفة أو متعددة أو تعددية Analyse différenciées، و«ذلك بدراسة مجموعة خطابات تتميز بقواعد تشكلها وتحولها وترابطها»[٢]. من هنا عبّر عن موقفه الفلسفي بأنه تعددي، هذا ما نقرأه في مقاله: «جواب عن سؤال؟»، حيث عبّر عن احد مبادئه المنهجية والتاريخية والفلسفية بالقول: «إنني تعددي»[٣]، وانه مهتم بتفرد الخطاب، أي كيف يتفرد خطاب ما؟

لكن تحليل الخطابات اذا كان يتم في اطار أو في حقل أو في بُعد التاريخ، فان التاريخ لا يعني الاستمرارية ولكن القطيعة أو القطائع والانفصالات Les discontinuités. يستعين الفيلسوف هنا بالدفاع عن هذه الأطروحة بما تحقق في مجال الدراسات التاريخية، وخاصة ما قدمته مدرسة **الحوليات** الفرنسية... معلناً ان الانفصال موجه ضد الصورة المجردة للتغير والتتابع والاتصال، والقدرة على الكشف على حيزية الاختلاف، واستبعاد التفسيرات النفسية للتغير كـ«العبقرية والوعي وظهور فكر جديد» وتحديد العناصر المكونة للتغيُّر، وبالجملة «استبدال موضوع السيرورة والتغير... بتحليل التحولات في خصوصياتها»[٤]. فكيف يتم ذلك؟

٤ ـ قواعد التحليل التاريخي:

يتم ذلك بمجموعة من الخطوات المنهجية منها:

أ ـ تحديد داخل التشكيلة الخطابية التغيرات التي تحصل للمواضيع وللإجراءات وللمفاهيم وللاختيارات النظرية، مثلاً التغيرات التي حصلت للغة.

ب ـ تعيين التغير الذي يحصل للتشكيلات الخطابية ذاتها، وذلك من خلال انتقال الخطوط المحددة للمواضيع الممكنة، والوظيفة الجديدة للذات المتحدثة في الخطاب، والوظيفة الجديدة للغة مقارنة بالمواضيع، وأشكال التموضع والتحرك الجديدة للخطاب داخل المجتمع، أي تعيين التغيرات التي تلحق بالتشكيلات الخطابية.

---

(١) *Ibid.*, p. 676.

(٢) *Ibid.*,p .677.

(٣) *Ibid.*, p. 674.

(٤) *Ibid.*, p. 677.

ج ـ بدلاً من الحديث عن التغيُّر بشكل عام يجب تعيين التغيرات الخاصة. وعليه، فإن تاريخ الافكار لا يجب ان يكون كشفاً بالابداعات والاكتشافات بل «تحليل وصفي لمختلف التحولات الفعلية»[1]. وفي هذه النقطة يشير فوكو إلى ارتباطه باستاذه كونغيليم المختص في تاريخ العلوم الطبية.

د ـ لا يجب تقديم وصف أو تشخيص نفسي (لا يجب طبعاً استبعاد الجانب النفسي)، ولكن من المهم وصف حقل الامكانيات، كالشكل الاجرائي، وانماط التحول التي تميز ممارسة خطابية ما[2].

هـ ـ لا يجب المقابلة بين الخطاب ومؤلفه، وانما يجب النظر إلى الموضوع باعتبار ان الذات الخطابية جزء من الحقل الخطابي. الحقل الخطابي هو الذي يبيِّن مكانة الذات الخطابية ووظيفته. من هنا فإن الخطاب ليس هو المكان الذي تظهر فيه الذات؛ انه مكان التموضع والعمل المختلف أو الوظائف المختلفة للذوات[3]. أي في الخطاب تظهر وضعية ووظيفة الذات ليس الا.

و ـ العنصر الاكثر اهمية في نظر الفيلسوف هو ان نحدد من بين هذه التحولات لعبة الترابطات أو التبعيات، وهذه الترابطات عبارة عن:

ـ ترابطات بينخطابية interdiscursives في ما يتعلق بالمواضيع والاجراءات ومفاهيم تشكيلة خطابية معينة.

ـ ترابطات بينخطابية وبين التشكيلات الخطابية المختلفة.

ـ ترابطات خارج الخطاب، أي بين المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. بمعنى دراسة العلاقات الخطابية وغير الخطابية دراسة علائقية وليس دراسة سببية.

ان القصد من وراء هذه الترابطات هو استبعاد فكرة السببية والعلة الأولى والنهائية. وهكذا تصبح الانفصالات لعبة التحولات الخاصة، تختلف الواحدة عن الاخرى، ولكنها تترابط في ما بينها، وبالتالي فان «التاريخ هو التحليل الوصفي ونظرية التحولات»[4].

وبناء على هذا التعريف للتاريخ، يرى الفيلسوف الفرنسي انه بدلاً من الحديث عن التاريخ الفكري L'histoire de l'esprit يجب الحديث عن تاريخ الخطاب L'histoire du discours. فما هو الفرق في نظر الفيلسوف بين التاريخ الفكري والتاريخ الخطابي؟ اذا كان تحليل الخطاب لا يتناول بالتحليل والدراسة البنية النحوية ولا الحقل الدلالي؛ الا

---

(١) *Ibid.*, p. 679.

(٢) *Ibid.*

(٣) *Ibid.*, p. 680.

(٤) *Ibid.*

يعني هذا انه يبحث في الفكر الذي يحرّك أو ينشّط التصورات والافعال؟ الا يعني انه يبحث في القصد والدلالة الارادية للناس؟ يجيب الفيلسوف على هذا السؤال بقوله: «ما احلله في الخطاب ليس نظامه اللغوي أو نسقه اللغوي، ولا القواعد الصورية لبنائه وتشكله، لانني لا اهتم بما يجعل الخطاب شرعياً او معقولاً ويسمح له بالتواصل. ان السؤال الذي اهتم به لا يتعلق بالقواعد ولكن بالاحداث: قانون وجود الملفوظات أو المنطوقات، ما يجعلها ممكنة، ما يجعلها ممكنة هي وليس غيرها، شروط انبثاقها الخاص، ترابطها مع احداث سابقة أو متزامنة ، سواء اكانت احداثاً خطابية أم غير خطابية»[1]. اذن لا يرد فوكو الاحداث إلى الوعي، الظاهري أو الباطني، ولا إلى ارادة الفاعل. وبالتالي فإن ما يقوم به لا يتصل بـ«التشكيل ولا بالتفسير وانما بوصف الارشيف»[2]، وهو ما اصطلح عليه باسم الاركيولوجية. وعليه، فإن الامر لا يحتاج إلى تجلية العلاقة بالتاريخ، اذا علمنا ان التاريخ يتحدد بالارشيف. لكن ما المقصود بالارشيف؟لا يتعلق الامر بمجموعة من نصوص أو وثائق مرحلة تاريخية معينة، ولكن بمجموعة من القواعد بالنسبة لمجتمع معين وحقبة معينة تحدد على النحو التالي:

١) أشكال وحدود التقرير: وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية: ما الذي كان مسموحاً الحديث فيه؟ ما هو مجال الخطاب؟ وما هو نمط الخطاب؟

٢) اشكال وحدود الاحتفاظ، وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية: ما هي المنطوقات المسموح بتسجيلها وتثبيتها وبالتالي يكون لها آثار وتلك التي تقرر نسيانها؟ ما هي تلك المنطوقات التي يجب استعمالها وما هي الغايات المرسومة لها؟ ما هي تلك المنطوقات التي تستعمل وتتداول وتلك التي تقرر اقصاؤها ومراقبتها؟

٣) اشكال وحدود الذاكرة، وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية: ما هي تلك المنطوقات التي يُعترف بها بوصفها منطوقات شرعية وتلك التي يجب تركها واستبعادها واعتبارها غريبة وأجنبية؟ ما هي العلاقة القائمة بين المنطوقات الحالية والمنطوقات الماضية؟

٤) اشكال وحدود التنشيط، وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية: بالنسبة للمنطوقات الماضية والاجنبية، ما هي تلك المنطوقات التي نأخذها ونقيمها ونستوردها ونحاول اعادة بنائها؟ وما هي التحولات والتغيرات التي نجريها من خلال «التعليق، التفسير، التحليل»؟ وما هو الدور الذي نعطيه لها؟

٥) اشكال وحدود التملك، وذلك بالإجابة على الأسئلة التالية: من هم الافراد أو

---

(١) *Ibid.*, p. 681.

(٢) *Ibid.*

الجماعات أو الطبقات التي تستطيع امتلاك هذه المنطوقات أو الخطابات؟ كيف أصبح لها طابع مؤسساتي؟ كيف نحدد علاقة الخطاب بالمؤلف؟كيف تتحدد العلاقة بين الطبقة أو الأمة أو مجموعة لغوية أو ثقافية أو عرقية؟ كيف يتحدد الصراع من اجل امتلاك الخطاب؟

تبين هذه القواعد ان تحليل الخطاب لا يبحث في الفكر ولا في التعاقب المتسلسل ولا في المسكوت عنه، ولكنه يبحث في الاحداث وفي كيفية ظهورها. لا يبحث في مضمونها ولكن في تحولها الفعلي. لا يبحث في المعنى ولكن في حقل تواجدها، الذي تظهر فيه ثم تمحى. ان هذا التحليل هو ما يدعوه فوكو بتحليل الخطاب في بعده الخارجي. ولهذا التحليل ثلاث نتائج:

١) معالجة الخطاب ليس بوصفه موضوعاً للتعليق والمعنى، وإنما بوصفه أثراً قابلاً للوصف.

٢) البحث في الخطاب ليس عن قوانين بنائه كما تفعل البنيوية، ولكن عن شروط وجوده.

٣) إحالة الخطاب ليس إلى الفكر أو إلى الذات من اجل ان نعطيه تاريخ ولادة، ولكن إلى حقل الممارسة التي ينتشر فيها.

وهكذا، وعلى عكس الصورة النمطية التي روجها النقد الصحفي، وعلى عكس التصنيف الاعتباطي الذي تبته النقد الأيديولوجي، فان تحليل الخطاب كما صاغه ميشيل فوكو في **اركيولوجية المعرفة** وفي **نظام الخطاب** ونصوصه الأخرى[1]، يختلف عن التحليل البنيوي للغة، لأن تحليل الخطاب كما بينا يرفع دعوى الوظيفة وليس البنية اللغوية، ودعوى التاريخ في مقابل البناء، والتحول في مقابل الثبات، وهذا ما بيَّنه في نصوص فرعية عديدة، اهمها نص محاضرته التي القاها في مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، فرع اللسانيات في تونس عام ١٩٦٨، بعنوان «اللسانيات والعلوم الاجتماعية» الذي اشرنا إلى بعض افكاره في الفصل السابق، حيث بيَّن ان مبدأ التزامن في اللسانيات البنيوية ليس مبدأ لاتاريخياً أو مضاداً للتاريخ، مؤكداً على:

١) ان تتابع الأحداث ما هو إلا وجه من وجوه التاريخ، لأن وجهه الآخر هو تلازم حدثين واكثر، وعليه لا يجب ان نقصر التاريخ على التتابع والتسلسل فقط.

٢) ان التحليل التزامني، كما يقوم به علماء اللغة، ليس تحليلاً للثابت والستاتيكي، ولكنه تحليل لشروط التغير والتحول.

---

(١) سنبيِّن هذا الجانب المتعلق بسلطة الخطاب، في الفصل القادم عندما نقارنه بوجهة نظر بيير بورديو.

٣) ان اللسانيات قد مكنتنا من تحليل ليس اللغة وانما الخطاب، أي ماذا نفعل باللغة وبالتالي إمكانية القيام بتحليل ما اصطلح عليه «الإنتاجات الخطابية في التاريخ» les productions discursives[1]، الذي بيّنا بعض معالمه في الصفحات السابقة.

وهكذا، فان فوكو، بتأكيده على الوظيفة والشروط التاريخية والممارسة، قد أرسى، في تقديرنا، دعائم التداولية الخطابية، دعائم مكّنته من جهة، من الخروج من المنعطف اللغوي في أشكاله المختلفة المنطقية والتأويلية واللسانية، كما بينا ذلك في علاقات تحليل الخطاب بمختلف التيارات اللغوية؛ كما أتاحت له من جهة اخرى، أن يقوم بتحليل مواضيع سياسية وأخلاقية وجمالية، كما يظهر ذلك في أعماله الأخيرة، وتقديم توجه منهجي يسمح بتحليل الخطاب تاريخياً كان أم سياسياً. وبذلك يظهر العمل الفلسفي واللغوي لفوكو بالمظهر التأسيسي، نسجاً على نهج أهل المنعطف اللغوي؛ وبالمظهر المتجاوز لذلك المنعطف، باسم الوظيفة والسلطة والتاريخ.

---

(١) *Ibid.*, p. 828.

الفصل الثامن

نقد المنعطف البنيوي (٣):

بيير بورديو

يُميِّز الدارسون في البنيوية بين تيارين أساسين: تيار البنيوية الشكلية الذي نقرأ أرضيته العلمية في لسانيات دي سوسير وما قدمه كلود ليفي ـ ستروس من اعمال انتربولوجية، وتيار البنيوية التكوينية الذي قام على جهود لسانيات شومسكي، والاعمال النفسية والعلمية والادبية والاجتماعية لجان بياجيه ولوسيان غولدمان وبيير بورديو.

في عام ١٩٥٩، نظمت مجموعة من الباحثين مؤتمراً علمياً حول البنيوية، أكدوا فيه على ضرورة الجمع بين البنية والتكوين، ودعا غولدمان في هذا المؤتمر إلى ما اصبح يُعرف بالبنيوية التكوينية التي ظهرت في نظره «كفكرة أساسية في اعمال هيغل وماركس»[1]. ولقد سبق لغولدمان أن طبّق هذا الشكل من البنيوية على نصوص باسكال وراسين وذلك في كتابه المشهور **الإله الخفي** الصادر عام ١٩٥٦.

كما دعم هذه الفكرة الفيلسوف وعالم النفس والتربية السويسري جان بياجيه، الذي انتقد علم النفس الجشطلتي أو علم نفس الصورة، مؤكداً على الطابع الترابطي بين البنية والتكوين، وذلك في أعماله العديدة حول علم نفس الطفل، مبيناً أن لا وجود «لبنيات فطرية وأن كل بنية تفترض التكوين»[2].

وفي كتابه الذي خصه بياجيه للبنيوية، اشترط ان تتوافر في البنية ثلاثة عناصر

---

(١) Francois Dosse, *Histoire du structuralisme*, T.1: *le champ du signe, 1945 - 1966*, La Decouverte, Paris. 1992, p. 210.

(٢) *Ibid.*, p. 211.

هي: الكلية والتحول والضبط الذاتي[1]، مقرونة بمفهوم التكوّن Genése، الذي هو «طريقة ابستيمولوجية تتطلب دراسة المعرفة في إطار تكوينها وبنيتها النفسية والواقعية»[2].

و عليه، تكون البنية عند بياجيه أداة إجرائية أو منهجية، تؤمن وحدة الذاتي بالموضوعي. وهذه البنية لا تُعرف ولا تُدرك إلا ضمن إطار التكوّن، لأن «الابستيمولوجية التكوينية، تكمن في البحث عن الجذور المختلفة والمتنوعة للمعارف منذ أشكالها الأولى وحتى مستواها العلمي الآني»[3].

والقاعدة الأساسية التي يقوم عليه التكوّن هو: «أن الدرس الوحيد الذي تقدمه دراسة التكوّن هو أنه لا وجود لأية بداية مطلقة»[4]. لذا فان البنية والتكون مفهومان مترابطان، إذ لا يمكن إدراك الشي إلا في إطار بنيته، وتكوّنه وتحوله. ولقد وقف عند هذه القضية كذلك غولدمان في كتابه **الماركسية والعلوم الإنسانية**، حيث كرس فصلاً كاملاً لعلاقة البنية بالتكوّن. يقول: «البنيوية التكوينية ترى أن الفهم ـ الشرح ليسا فقط عمليتين مقرونتين بل هما عملية واحدة، تظهر على مرحلتين من مراحل تقسيم الموضوع المدروس»[5]. وهذا يعني أن مفهوم البنية يتحدد في الاتجاه البنيوي التكويني بالعناصر التالية:

١ ـ الكلية والتحول والتكون.

٢ ـ تقوم البنية باعتبارها مجموعة، على نوع من الضبط الذاتي.

٣ ـ لا يمكن إدراك البنية إلا ضمن تكونها وتطورها، وهو ما يؤدي إلى أن البنية لا تنافي والتغير، بعكس البنية في مفهوم ليفي ـ ستروس التي تفرض الثبات.

٤ ـ تقوم البنية في المفهوم التكويني على جدلية الفهم والشرح والتزامن والتعاقب.

وهذا الفهم للبنيوية في صيغتها التكوينية، سيتجدد عند بيير بورديو (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٢) Pierre Bourdieu ويأخذ أبعاداً جديدة. فمن هو بيير بورديو؟ وما هي علاقته بالبنيوية التكوينية؟ وما هي مساهمته في اللغة؟

---

(١) جان بياجيه، **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧١. ص ٨.

(٢) Jean Piaget, *Psychologie et Epistémologie. Pour une théorie de la connaissance*, Gonthier, Paris, 1970, p. 16.

(٣) Jean Piaget, *L'épistémologie génétique*, P. U. F, Paris, 1972, p. 7.

(٤) *Ibid*

(٥) Lucien Goldman, *Marxisme et science humaines*, Gallimard, Paris, 1970, p. 20.

يقول بيير بورديو في كتابه **أشياء قيلت** *Choses dites*: «لقد أخذت على عاتقي أن أروي مسار حياتي بهذه الطريقة، بمعنى أن اقدم عناصر سوسيولوجية لتطور عملي. وإذا قمت بهذا، فلأنني اعتقد ان هذا الشكل الذاتي من التحليل يُعتبر جزءاً من شروط تطور ونمو فكري. وإذا استطعت أن أقول ما قلته اليوم، فلأنني ومن دون شك، لم أتوقف يوماً عن استعمال السوسيولوجيا ضد محدوديتي وحدودي الاجتماعية، وبشكل خاص، تحويل المرح والعطف وأشكال النفور الثقافي - وهي أشكال مهمة في تقديري في الاختيارات الفكرية - إلى مقترحات واعية وتفسيرية»[1].

ليس سهلاً الحديث عن سيرة فكرية تتمتع بهذه الأهمية والدور في التكوين الفكري والمعرفي للعالم، في سياق دراسة كهذه، ولذا فان كل ما نهدف اليه هو الاشارة إلى بعض الخطوط العامة لهذا المسار، وخاصة ما يفيد موقفه من اللغة. لذا فإننا سنتلمس الخطوط العامة لسيرة فكرية بغرض فهم السياق العام لفكر العالم وموقفه من اللغة.

درس بورديو في المدرسة العليا للاساتذة بباريس، وتحصّل على شهادة التبريز في الفلسفة، ثم التحق بكلية الآداب بجامعة الجزائر عام ١٩٥٨، حيث انجز أول أعماله الانتربولوجية، ومنها بوجه خاص **سوسيولوجيا الجزائر** (١٩٦١)، **والعمل والعمال في الجزائر** (١٩٦٤). وتعتبر هذه الأعمال الميدانية عن المرحلة الأولى للباحث، لتبدأ المرحلة الثانية بالاهتمام بالمجال التربوي والمنظومة التربوية ووضعية الطلبة حيث كتب مع بسيرو: **الورثة** (١٩٦٤)، **والتقرير البيداغوجي والإعلام** (١٩٦٥)، **وإعادة الانتاج** (١٩٧١)؛ وقد عرف الكتاب الأخير نجاحاً كبيراً، وجعل من بورديو وجهاً من الوجوه البارزة في الثقافة الباريسية. ومن ثم تبدأ المرحلة الثالثة من حياته حيث اهتم بالثقافة بمعناها الواسع والعميق، فدرس الفن والادب والسياسة والإعلام والبؤس الاجتماعي والهيمنة الذكورية، وهي مواضيع نقرأها في كتبه العديدة.

انتخب بورديو في الكوليج دي فرانس، وهي اعلى مؤسسة علمية في فرنسا، عام ١٩٨١، استاذاً لكرسي السوسيولوجيا وقدم درسه الافتتاحي بعنوان: «درس حول الدرس»، كما ترأس تحرير مجلة *Actes de la recherche en sciences sociales* وذلك منذ عام ١٩٧٥. عُرف بنظريته الاجتماعية النقدية للحداثة التي تُعتبر عند مناصريه واتباعه بمثابة "ثورة رمزية".

وفي أخريات حياته وتحديداً منذ التسعينات من القرن العشرين، عُرف بمواقفه

---

(١) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, Paris, 1987, p. 37.

النضالية ضد العولمة وباتخاذه مواقف سياسية علنية ونقدية ضد الإعلام والبؤس الاجتماعي، فنادى بضرورة قيام المثقف النقدي، بوصفه ضرورة للديموقراطية الفعلية. توفي في ٢٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢، تاركاً وراءه أعمالاً علمية عديدة شملت ميادين مختلفة من العلوم الاجتماعية[١].

إن أهمية ما قدمه بورديو في مجال علم الاجتماع، تكمن في الكيفية الجديدة لرؤية الأشياء، وذلك من خلال اهتمامه الكبير بالبنى الرمزية كالتربية والثقافة والفن والأدب والدين وكذلك السياسة والإعلام. وشكل العنف الرمزي واحداً من الموضوعات الهامة والمركزية في تفكيره. كما ان محاولته تجاوز التقابلات التي طبعت العمل السوسيولوجي، كالتقابل بين الشرح والتأويل، والبنية والتاريخ، والحرية والحتمية، والذاتية والموضوعية، دليل على أصالة تفكيره.

وما يميز بورديو كذلك هو تدخله في المجال الاجتماعي، مثله في ذلك مثل كبار المثقفين الفرنسيين المعروفين كإميل زولا وجان بول سارتر وميشيل فوكو.. الخ، وهو بذلك يعبّر عن تقليد ثقافي فرنسي عميق، حيث اهتم كثيراً بالحركات الاجتماعية وحاول إقامة ما سمّاه "يسار اليسار"، أي يساراً ناقداً للحزب الاشتراكي الفرنسي. كما دعا إلى ضرورة قيام المثقف النقدي من اجل النضال ضد الليبرالية الجديدة، وبذلك يكون قد جمع بين مقتضيات العالم ومتطلبات المناضل، ووضع معارفه موضع التطبيق والفهم الاجتماعي للحركة الاجتماعية، فوجه نقداً لاذعاً للإعلام والأجهزة الإعلامية واتهمها بالخضوع للمنطق التجاري، وإلى كونها أسندت مختلف القضايا إلى «محاولين» essayiste ثرثارين غير مؤهلين. ففي آخر مقابلة له، توجه بأسئلة إلى من سمّاهم "السادة الجدد للعالم"، مؤكداً ان: «هذه السلطة الرمزية التي هي في غالبية المجتمعات منفصلة عن السلطة السياسية والاقتصادية، قد اصبحت اليوم مركّزة في ايدي نفس الاشخاص الذين يمتلكون القدرة على الاشراف على التجمعات الإعلامية الكبرى،

---

(١) من اهم أعماله الأخيرة المنشورة نذكر:

1988: *L'ontologie politique de Martin Heidegger.*

1989: *La noblesse d'état.*

1993: *La misère du monde.*

1997: *Méditations pascaliennes.*

1998: *La domination masculine.*

2000: *Les structures sociales de l'économie.*

بمعنى مجموع وسائل انتاج وتوزيع السلع الثقافية»[١]. كما ناهض العولمة الخاضعة فقط لمنطق التجارة والربح، من دون ان يسقط في المحلية والخصوصية، لأنه دافع في الوقت نفسه عن توجه اكثر عالمية، يظهر ذلك في دعوته إلى إقامة حركة اجتماعية أوروبية.

أولاً ـ بورديو في سياق البنيوية وما بعدها

يمكن القول إن بورديو انتقل من الفينومينولوجيا ومشكلات المعنى، إلى الاهتمام بالمفهوم والنقد الابستمولوجي والمشكلات المعرفية أو الإبستمية لعلوم الانسان، على غرار باشلار وكونغيليم وفوكو. فقد كان يقاسم جيل ما بعد الوجودية فكرته، في الحاجة إلى التخلي عن الفلسفة الذاتية والانخراط في البحث الابستمولوجي للعلوم الإنسانية. فمثلاً، مر بقسم الفلسفة مثل بقية مشاهير جيله، واحس فيه بالخواء والفراغ. يقول واصفاً تلك المرحلة: «كنت ككل أولئك الذين تعبوا من الوجودية، [أود] ان اذهب إلى ابعد من مجرد قراءة المؤلفين الكلاسيكيين وان أحاول اعطاء معنى ما للفلسفة. وكان جورج كونغيليم وغاستون باشلار بالنسبة لي بمثابة "الانبياء القدوة"، بالمعنى الذي يعطيه ماكس ڤيبر لهذه العبارة. ولما كانت الحركة الفينومينولوجية ـ الوجودية مسيطرة على الساحة، لم يكن أحد تقريباً يعرف بوجود هذين المفكرين على الرغم من أن دروسهما كانت تفتح خطاً جديداً»[٢].

لقد ساهمت أعمال كلود ليفي ـ ستروس الانتربولوجية في إعادة الاعتبار والاحترام للعلوم الإنسانية، وخاصة بعد صدور **الانتربولوجيا البنيوية** عام ١٩٥٨ و**الفكر المتوحش** عام ١٩٦١، ودعوته إلى استلهام النموذج الألسني كما صاغه دي سوسير وياكوبسن وحلقة براغ عموماً، ثم لحقتها جهود فوكو في الاركيولوجيا ودريدا في الغراماتولوجيا وبارت في السيميولوجيا.

على ان بورديو رغم الاهمية التي اعطاها لفلاسفة وعلماء جيله، الا انه ترك مسافة ما تفصل بينه وبينهم، مسافة تنمّ عن عدم الرضا والتحفظ. فهو يرى في هذا الجيل الذي أتى بعد الوجودية: «انه احدث قطيعة مع الفينومينولوجيا السارترية والنزعة الانسانية الهشة أو المجردة والمثالية، ولكنه انضم نصف انضمام إلى المنهجية الابستمولوجية واعتنقها نصف اعتناق»[٣]. لأن عيب الفلاسفة، في نظره، يكمن في

(١) Thomas Ferenczi, «Le journalisme critiqué et honoré», *in: Le Monde*, 26 janvier 2002, p. 17.

(٢) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., p. 14.

(٣) *Ibid.*, p. 20.

الابتعاد عن الميدان والحياة العملية، واستغلال اعمال الباحثين الميدانيين، بعد ان يسبغوا عليها تعميماتهم النظرية.

ولعل النص التالي يبين حجم وعمق المشكلات التي طرحها هذا الفيلسوف العالم، يقول: «سوف تتخيلون انكم في درس فلسفة لا في درس علم اجتماع. ولكن ارجو ان تعرفوا ان ما افعله ليس عملاً نظرياً بحتاً، وانما هو عمل نظري يأتي بعد انتهاء المعركة، أي بعد القيام بالبحوث الميدانية والتطبيقية... كان السؤال الأساسي الذي طرحناه هذا العام يخص العلاقة بين السلطة والمعرفة... وقد رأيت انه يجب تجاوز التضاد التقليدي المعروف بينهما... أريد ان أتجاوز ذلك لأبين ان هناك سلطة للنظرية، أو سلطة نظرية... لقد قمت بهذا التمرين النظري كعالم اجتماع وباحث ميداني، وحاولت تحديد قوانين السلطة النظرية وآليات اشتغالها، وهذا ما ينساه الفلاسفة عموماً، لانهم يفكرون دائماً بمصطلحات الجواهر الخالصة»[1].

يطرح هذا النص الأسئلة الكبرى لكل علاقة ممكنة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية؛ انه يطرح علاقة النظرية بالممارسة وكيفية تحققها، كما يطرح مسالة العلاقة بين العلم والسياسة ومكانة العلم بوصفه سلطة، ومساهمة العلوم الاجتماعية في تحليل هذه القضايا مقارنة بالفلسفة، وعلاقة المعرفة والسلطة كما طرحتها كتابات ميشيل فوكو.

وللخروج من الطريقة الفلسفية كما وصفها آنفاً، اعلن بورديو انتماءه إلى المنهجية المادية، ولكن ليس أية مادية وانما المادية الناشطة وليس المادية السلبية. وهو بذلك يعيد التفكير في اطروحة ماركس التي يعيب فيها على الماديين الذين تركوا الجانب النشط في المعرفة للمثاليين، وهذا ما حاول القيام به في نظريته القائمة على "مادية الأشكال الرمزية". فمن اجل ان تعرف الذات موضوعها بشكل صحيح يجب ان تتجاوز مرحلة النظر إلى مرحلة العمل، وان تدخل في الممارسة الميدانية. من هنا جاءت ممارسته للبحث الميداني في اكثر من عشرين وسطاً اجتماعياً مختلفاً، باحثاً في اسباب الظواهر وعللها وضرورتها الموضوعية والذاتية. يقول: «ان العلم الذي يريد ان يفهم ويكتشف علة ما هو موجود من ظواهر يفترض حتماً أن لا شيء موجوداً بدون علة وجود. لكن عالم الاجتماع يضيف إلى هذه العبارة "اجتماعي" فتصبح بدون علة وجود اجتماعية. ولكن الناس يخلطون تحت اسم الحتمية بين شيئين مختلفين جداً: الأول هو الضرورة الموضوعية الكامنة في الاشياء، والثاني الضرورة "المعاشة" الظاهرية والذاتية، أي عاطفة الشعور بالحتمية أو بالحرية. ان درجة الحتمية التي تتحكم في العالم

---

(١) *Ibid.*, p. 32.

الاجتماعي تعتمد على معرفتنا له. هذا من جهة ومن جهة اخرى، فنحن نجد ان الدرجة التي يخضع بها العالم الاجتماعي للحتمية ليست مسألة رأي شخصي»[1].

وفي هذا السياق، خصّ بورديو البنيوية الشكلية بالنقد المنهجي بشكل خاص، وبيّن محدودية الطريقة البنيوية، رغم إقراره بأهميتها وخاصة في مسألة اللغة وطريقة معالجتها للاساطير والرموز. يقول: «ولكن على الرغم من ذلك، جاء وقت احسسنا فيه بالحاجة لإحداث القطيعة مع الانتربولوجيا البنيوية وليفي - ستروس بالذات. ذلك ان ليفي - ستروس قد حصر عمله فقط في تحليل الأنظمة الرمزية وخصوصاً الأساطير، أي بالتصورات الفوقية. اما نحن فقد تعيّن علينا ان نذهب إلى ابعد من ذلك لكي نحلل العلاقات الاجتماعية بصفتها متماسكة وذات دلالة. بمعنى آخر، لقد نقلت البنيوية من مستوى التصورات والأساطير والمخيال إلى مستوى الممارسات الواقعية والعلاقات الاجتماعية»[2].

وفي الوقت الذي انتقد فيه بورديو البنيوية كما صاغها ليفي - ستروس، فانه ارتبط بالبنيوية التكوينية، التي عرّفها بقوله: «اقصد بالبنيوية التكوينية أن هناك في العالم الاجتماعي بنيات موضوعية مستقلة عن وعي وارداة الفاعلين، وهناك تكويناً اجتماعياً لاشكال الادراك والفكر والفعل وهو ما اسميه بالتطبّع habitus. هذا من جهة ومن جهة اخرى هناك بنيات اجتماعية أو ما اسميه الحقول الاجتماعية champs sociales»[3]. وقد شكلت البنيوية في صيغتها التكوينية عند بورديو افقاً نظرياً نقرأه في قوله: «لقد كنت بنيوياً سعيداً»[4]، لأنه ادرك المساهمة الايجابية للبنيوية في العلوم الانسانية وخاصة على مستوى المنهج، حيث مكنت العلوم الانسانية من الانتقال من التفكير في الجواهر إلى التفكير في العلاقات.

حاول بورديو تأسيس بنيوية تكوينية[5] تقوم على تحليل البنيات الموضوعية من دون فصلها عن تكوّنها من خلال دراسة الافراد والبنيات الذهنية. كما ركّز على دور البنيات الرمزية التي لها سلطة خاصة في التكوين، فرغم خصوصيتها الفائقة الا انها تتحدد ضمن شروطها التاريخية والتكوينية. وعُرف بورديو بنظرية الحقول، التي يمكن تسميتها بتعدد العوالم القريبة من فكرة پوپر عن تعدّد العوالم لأنها تفكير في امكانية

(١) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980, p. 44.

(٢) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., p. 19.

(٣) *Ibid.*, p. 147.

(٤) Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, p. 22.

(٥) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., p. 24.

تعدد اشكال المنطق المترابطة مع مختلف العوالم، بمعنى مختلف الحقول بوصفها أمكنة، يتشكل فيها المعنى المشترك. وفي نظره، فإن الحقيقة هي رهان صراعات في حقل من الحقول. والحقل العلمي لعبة حيث يجب التسلح بالعقل من اجل الربح. والقول بأن هناك شروطاً اجتماعية لانتاج الحقيقة يعني القول إن هناك سياسة للحقيقة[1].

كما كتب بورديو في سوسيولوجيا الحقول الأدبية، ودعا إلى ضرورة استبعاد فكرة الإبداع من عدم، وكذلك ما يسميه بالاختزالية الاجتماعية التي تؤكد على التبادلية الميكانيكية بين الوضع الاجتماعي والتعبير الجمالي، أو الاقتناع بأن البنيات الصورية للعمل الفني كافية، ليؤكد على ان كل حقل اجتماعي يخضع لقوانينه الخاصة ويرتب فاعليه الاجتماعيين وفق نظام من القيم الخاص به، يسمح بفهم الخطوط العامة للحقول الثقافية.

ولقد حصل تقارب بينه وبين فوكو وخاصة في مسألتين اساسيتين: تحليل المعرفة والسلطة، وتحليل اللغة أو الخطاب. ولأننا سنعالج المسألة الثانية بقليل من التفصيل لاحقاً، فإننا نريد ان نشير باختصار إلى مسألة المعرفة ـ السلطة. يقول بورديو: «ان موقفي، في خطوطه العريضة، قريب إلى حد كبير من موقف فوكو، ومع ذلك فهو مختلف جداً! لقد حاولت ان احلل منطق وآلية ما كنت قد اسميته بالسلطة الرمزية Le pouvoir symbolique، أي السلطة التي تمارس نفسها على هيئة القدرة التي تجعلنا نرى أو نفهم أو نعرف أو نؤمن. وانطلاقاً من ذلك يمكننا ان نتحدث عن السلطة النظرية أو سلطة النظرية اذا ما أعطينا كلمة النظرية معناها الابستمولوجي الاصلي: أي برنامج الرؤية. كيف تمارس هذه السلطة دورها؟ كيف تمارس عملها؟ هنا ندخل في منطقة المعرفة/ الجهل، أو المعرفة/ اللامعرفة. ذلك ان السلطة الرمزية هي سلطة تعسفية في الاصل، ولكن الناس يعترفون بشرعيتها لأنهم يجهلون انها تعسفية. وهذا هو الحال فيما يخص نظام الشهادات مثلاً في مجتمعنا الحالي(...) في الواقع، إن السلطة ليست شيئاً متموضعاً في مكان ما، وانما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، وتجد ان كل بنية العالم الاجتماعي (= المجتمع) ينبغي ان تؤخذ بعين الاعتبار من اجل فهم آليات الهيمنة والسيطرة»[2]. ولقد بلور بورديو مفهوماً اساسياً في تحليل السلطة والسلطة الرمزية بالخصوص وهو الرأسمال الرمزي Le capital symbolique[3].

---

(١) *Ibid.*, pp. 24 - 44.

(٢) Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Thompson, Seuil, Paris, 2001, p. 207.

(٣) ينظر بشكل خاص القسم الثالث من الكتاب السابق الذكر، وهو بعنوان: «السلطة الرمزية والحقل السياسي»، ص ص ٢٠١ ـ ٣٢٣.

ثانياً ـ الموقف من اللغة

يتميز الطرح اللغوي لبيير بورديو بنقده للاتجاهات اللغوية الكبرى، وبتقديمه لمنظور اجتماعي للغة، يعكس تقارباً مع الفيلسوف اللغوي الانجليزي أوستين[١] في نظرية "أفعال الكلام"، والطرح الاجتماعي للعالم لابوف[٢]، وعلاقة اللغة والخطاب بالسلطة كما طرحها فوكو[٣]، وبتقديم مفاهيم خاصة كالسوق اللغوية والرأسمال اللغوي واخيراً تشابك هذا المنظور مع نظريته العامة في المجتمع والمعروفة باسم نظرية الممارسة Théorie de la pratique.

ويُعتبر كتاب **اللغة والسلطة الرمزية**[٤] من اهم كتبه في اللغة، لأنه يجمع كل البحوث التي نشرها حول اللغة منذ السبعينات من القرن العشرين، حيث ضم كتابه الأول حول اللغة، الذي صدر عام ١٩٨٢ بعنوان **ماذا يعني الكلام**، بالإضافة إلى بحوث اخرى سبق وان نشرها في بعض كتبه وخاصة في كتابه **اسئلة علم الاجتماع** (١٩٨٠)، الذي نشر فيه محاضرته التي حملت عنوان كتابه الأول عن اللغة، ونقصد بذلك «ماذا يعني الكلام؟» و«السوق اللغوية»[٥]. كذلك تضمن كتابه **اشياء قيلت** (١٩٨٧)، نصوصاً منها «الفضاء الاجتماعي» و«السلطة الرمزية»، واستعمالات كلمة "الشعب" و"البعثة والصنمية السياسية"[٦]. وترجمت هذه البحوث إلى الانجليزية بعنوان: **اللغة والسلطة الرمزية** *Language and Symbolic Power* ونشرت عام ١٩٩١، والنص الانجليزي مع بحوث اضافية اخرى ومقدمة من احد اساتذة علم الاجتماع الانجليز، وتقديم جديد من قبل المؤلف اعيد نشرها باللغة الفرنسية عام ٢٠٠١ ؛ بالعنوان نفسه. ولذلك يُعد هذا الكتاب بحق، خلاصة نظرية بورديو في اللغة.

وكما سبق وان أشرنا، فقد انتقد بورديو الطرح البنيوي على مستوى الانثربولوجيا، هذا النقد في الحقيقة انسحب بشكل اساسي على طريقة التحليل البنيوي للغة والخطاب والنص، وهو نقد طال بشكل اساسي لسانيات دي سوسير وشومسكي ومدرسة اكسفورد ومدرسة فرانكفورت وممثلها هابرماس في نظريته حول الفعل التواصلي. هذا ما نقرأه

---

(١) J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Traduction et introduction de Gilles Lane, Seuil, Paris, 1970.

(٢) William Labov, *Sociolinguistique*, Minuit, Paris, 1976.

(٣) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

(٤) Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit..

(٥) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, op. cit., pp. 95 - 121.

(٦) Pierre Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., pp. 147 - 185.

في الباب الأول والثاني من الكتاب. وهو نقد يقربه من ميشيل فوكو وأوستين، وفي الوقت نفسه يميزه عنهما وعن التيار الذي يسمى بما بعد البنيوية وبما بعد الحداثة.

يقول بورديو: «ليس التحليل البنيوي الاّ تنويعاً محدثاً على التحليل الداخلي القديم الذي يعالج النص كشيء مستقل لا علاقة له بالخارج(...) اعتقد، فيما يخصني، انه ينبغي الربط بين الفضاء الذي تتموضع فيه النصوص وبين الفضاء الذي يتموضع فيه المنتجون، أي الكتّاب»[1]. لذلك دعا إلى احداث قطيعة مع القراءة الداخلية كما طبّقها ليفي - ستروس، والقراءة التي تربط بين الأثر وكاتبه بشكل مباشر، وبالتالي اعتبار النص مجرد انعكاس لحياة الكاتب الشخصية، وكذلك مع ما يسميه بالطريقة الاختزالية التي تجعل من الأثر انعكاساً مباشراً للمجتمع أو لطبقة معينة مثل ما فعل ذلك غولدمان على سبيل المثال، ليدعو إلى اعتماد ما سماه بضرورة الكشف عن «بنية العلاقات بين نصوص فترة زمنية محددة (وليس نصاً معزولاً بمفرده) وبين بنية المواقع التي يحتلها مؤلفوها داخل الحقل الادبي»[2]. وهذا ما سماه فوكو بدراسة التشكيلة الخطابية لحقبة تاريخية معينة في كتابه **اركيولوجيا المعرفة**.

تؤدي دراسة بنية النص والمواقع إلى الحديث عن مختلف الوسائط التي تتحكم بعملية الانتاج الثقافي، بمعنى الاعتراف بالفضاء الخصوصي الذي ينتج فيه الكتّاب اعمالهم، من دون عزله عن الفضاء الكبير الذي هو المجتمع. أي ان بورديو يعترف بخصوصية الفضاء الثقافي وصراعاته ورهاناته وانه ليس فقط انعكاساً آلياً أو مباشراً للمجتمع. فمصالح الفضاء الثقافي قد لا تكون هي نفسها مصالح الفضاء الاجتماعي أو على الاقل قد تكون مصالح مختلفة. من هنا ضرورة تحليل الأثر الثقافي لذاته وبذاته قبل ان تربطه بشكل عام وغامض بالتشكيلات الاجتماعية الكبرى.

من هنا ناقش بورديو مختلف اشكال السيطرة التي يمارسها النموذج اللساني كما صاغه فردينان دي سوسير وشومسكي على العلوم الاجتماعية وهو في هذه السياق قريب من حساسية فوكو من اللسانيات، مبيّناً ان الحل الوحيد يتمثل في اظهار انه حتى العمليات اللغوية ذات اساس اجتماعي. إن القبول بنموذج دي سوسير في التحليل يعني، في نظر بورديو، معالجة العالم الاجتماعي بوصفه فضاءً للتبادل الرمزي، وبالتالي اختزال الفعل الاجتماعي إلى فعل الحوار أو التواصل، الذي يجب ان ينحل بدوره إلى اللغة والثقافة.

---

(١) Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 61.

(٢) *Ibid.*, p. 121.

وللقطع مع هذه الفلسفة الاجتماعية، ما دام قد سبق لبورديو وان قدم نقداً ابستمولوجيا للبنيوية في كتابه **الحسّ العملي** (١٩٨٠)، فإنه يجب التأكيد على ان التبادل والتواصل يرتكز على علاقات قوى، داعياً في الوقت ذاته إلى تجاوز النظرة الاقتصادية الفجة لاشكال التبادل الرمزي، مقدماً مفهومين اساسيين من مفاهيمه اللغوية وهما: بنية السوق اللغوية structure du marché linguistique، والرأسمال اللغوي le capital linguistique.

يرى بورديو ان هناك قانوناً في علم اللغة الاجتماعي يثبت ان اللغة المستعملة في موقف معين لا تعتمد فحسب ـ كما تعتقد اللسانيات المحضة ـ على قدرة المتكلم بالمعنى الذي يقول به شومسكي، بل ايضاً على ما يسميه بالسوق اللغوية. فالخطاب الذي يُنتج هو محصلة لقدرة المتكلم والسوق التي يدور فيها خطابه، كما يعتمد الخطاب في جانب منه، على شروط الاستقبال. ومن ثم فكل موقف لغوي يعمل بوصفه سوقاً تجري فيها مبادلة اشياء ما. وتلك الاشياء هي كلمات بكل تأكيد، ولكن هذه الكلمات لم تُصنع لكي تُفهم فحسب، بل ايضاً تكشف عن علاقة اقتصادية حيث يجري تقدير قيمة المتكلم: هل تكلم بطريقة حسنة ام سيئة؟ هل هو متألق ام لا؟ وهل يمكن الموافقة على كلامه ام لا؟... الخ.

وفي نظره، فانه عندما تكون لغة ما في أزمة، وحينما يُطرح السؤال عن معرفة أي لغة نتكلم، فذلك معناه ان المؤسسة هي التي في أزمة. من هنا التساؤل عن السلطة التي تمنح التفويض، السلطة التي تقول كيف نتكلم، وتعطي كلام السلطة والترخيص والموافقة.

يقول بورديو: «لكي يعمل خطاب التدريس المعتاد، المنطوق به والمتلقى باعتباره طبيعياً وتلقائياً، ينبغي وجود صلة السلطة/ الايمان، أي علاقة بين مرسل قد خُوّل سلطةً وبين مستقبل مستعد لتلقي ما يقال، والايمان بأن ما يقال يستحق ان يقال... يفترض الاتصال في مواقف السلطة التربوية مرسلين شرعيين، ومستقبلين شرعيين، وموقفاً شرعياً، ولغة شرعية»[1]. اللغة الشرعية هي لغة ذات اشكال صوتية وتراكيب شرعية، أي لغة تتفق مع المعايير المعتادة للسلامة النحوية، وهي لغة تقول ما تقوله بطريقة سليمة. وبذلك تفسح الطريق للاعتقاد بأن ما تقوله صحيح، وهذه احدى الطرق الاساسية لتمرير الباطل محل الحق.

ويمكن التعبير عن السوق اللغوية بالمعادلة التالية: [تطبّع لغوي habitus

---

(١) *Ibid.*, p. 328.

langagière + سوق لغوية = تعبير لغوي أو خطاب]. بحيث يتميز التطبع اللغوي، عن القدرة اللغوية كما عرّفها شومسكي، بكونه نتاج شروط اجتماعية، وانه ليس نتاجاً بسيطاً للخطاب، بل هو نتاج الخطاب المتكيف مع سوق أو موقف. وعليه، «فثمة سوق لغوية في كل مرة ينتج فيها شخص ما خطاباً موجهاً نحو مستقبلين قادرين على تقييمه وتقديره وإعطائه ثمناً. ولا تسمح المعرفة بالقدرة اللغوية وحدها بالتنبؤ بما سيكون عليه قيمة اداء لغوي في سوق ما. فالثمن الذي ستلقاه منتجات قدرة معينة في سوق معينة تعتمد على قوانين تكوين الثمن الخاصة بهذه السوق»[١].

تتميز السوق اللغوية بكونها شديدة العيانية وشديدة التجريد في آن معاً. فمن الناحية العيانية، تظهر في وضع اجتماعي رسمي طقسي (من الطقوس)، وبهذه الدرجة أو تلك مع مجموعة معينة من المتحدثين يكونون على هذه الدرجة أو تلك من التراتب الاجتماعي. بالاضافة إلى الكثير من الخصائص التي تُدرك وتُقدر على نحو دون مستوى الوعي، وهي التي توجه الانتاج اللغوي بطريقة غير واعية. ومن ناحية التعريف المجرد، إنها نوع من القوانين التي تحكم ثمن المنتجات اللغوية. مع التذكير بأن هناك قوانين لتكوين الثمن، وان قيمة قدرة معينة تعتمد على السوق المعينة التي تعمل فيها تلك القدرة، أو بدقة اكبر، على حالة العلاقات التي تتحدد فيها القيمة المنسوبة إلى النتاج اللغوي للمنتجين المختلفين[٢].

يُستنتج من هذا ان بورديو يستبدل القدرة اللغوية التي قال بها شومسكي بالرأسمال اللغوي. وطبعاً فإن الحديث عن الراسمال اللغوي معناه ان هناك ارباحاً لغوية. والمثال الذي يقدمه على ذلك هو الصراعات القومية حيث تكون اللغة رهاناً مهماً. فثمة علاقة تبعية شديدة الوضوح بين آليات السيطرة السياسية وآليات تكوين الاثمان اللغوية المميزة لوضع اجتماعي معين. فعلى سبيل المثال، إن الصراع بين الناطقين بالفرنسية والناطقين بالعربية التي تُلاحظ في بلد كالجزائر، الذي احتلته فرنسا قديماً، له بُعد اقتصادي؛ بمعنى انه من خلال الدفاع عن سوق لمنتجات لغوية مخصوصة يدافع الحائزون على قدرة معينة عن قيمتهم الخاصة كمنتجين لغويين. وامام الصراعات القومية يتأرجح التحليل بين نزعة اقتصادية ونزعة صوفية ـ كما يقول ـ وتسمح هذه النظرية بفهم ان الصراعات اللغوية يُمكن الا تكون لها اسس اقتصادية واضحة، ومع ذلك تشتبك مع مصالح شديدة الحيوية، قد تكون أحياناً اكثر حيوية من المصالح الاقتصادية. ومن هنا، فإن اعادة ادخال فكرة السوق هي بمثابة التذكير

(١) *Ibid.*, p. 77.

(٢) *Ibid.*, p. 101.

بتلك الحقيقة البسيطة، وهي ان القدرة ليس لها من قيمة الا اذا كان لها سوق.

والحديث عن سوق لغوية يعني كذلك الحديث عن علاقات القوى. «فللسوق اللغوية قوانين تكوين للاثمان تفرض بطريقتها ألا يكون المنتجون اللغويون والمنتجون للأقوال متساويين. بيد ان علاقات القوة التي تسود تلك السوق والتي تفرض ان يكون لبعض المنتجين وبعض المنتجات امتياز فوري، تفترض ان السوق اللغوية موحدة نسبياً»(١). ففي السوق اللغوية، تعمل اشكال من السيطرة لها منطق نوعي. وكما هي الحال في كل سوق للاموال الرمزية، هناك اشكال من السيطرة النوعية ليست قابلة اطلاقاً للاختزال إلى السيطرة الاقتصادية بالمعنى الدقيق، لا في نمط فعلها ولا في الأرباح التي تدرّها.

وهكذا، فان الرسالة اللغوية لا تُفهم الا بوصفها نتاجاً لسانياً، وان التأويلات تكون على قدر العلاقة التي يقيمها المنتجون. من هنا يعتقد ان «السوق ـ السوق اللسانية ـ تساهم في القيمة الرمزية، وفي معنى الخطاب معاً»(٢). ولكن، اذا كانت اللغة تخضع للسوق اللغوية ويحكمها الرأسمال اللغوي بوصفه راسمالاً رمزياً، فان مشكل الاسلوب Le style، بما هو دليل على حضور الفرد وتميزه، يبقى مطروحاً، لأن ما يتحرك في السوق اللغوية ليس اللغة ولكن خطابات متميزة اسلوبياً، سواء في طريقة انتاجها أم من حيث مكانة منتجيها أو مستقبليها. فليست هناك من كلمة محايدة، وكل كلمة يمكن ان تأخذ معاني متعارضة أو متضادة أو متناقضة وذلك بحسب الطريقة التي يقدمها بها المُرسل ويستقبلها المُستقبل.

ولعل احسن مثال على ذلك، هو اللغة السياسية والدينية. ان هذه الاختلافات اللغوية لا ترجع في نظره إلى الافراد، ولكن إلى بنية الفضاء الاجتماعي الذي يكون لاشعورياً وبنية الفضاء الثقافي لمتكلّمي تلك اللغة. ولكن هذا لا يمنع من ان على علم الاجتماع ان يحترم استقلالية اللغة ومنطقها الخاص وقواعدها الذاتية في العمل(٣). فنحن لا نستطيع فهم الأثر الرمزي للغة ما لم نأخذ بعين الاعتبار الفكرة القائلة إن اللغة هي الآلية الصورية الأولى التي تملك قدرات عامة ولامتناهية. إذ من الممكن أن نتلفظ بكل شيء في اللغة، ولكن في حدود نحوها.

---

(١) *Ibid.*, p. 107.

(٢) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistique*, Fayard, Paris, 1982, p. 15.

(٣) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, op. cit., p. 16; *Langage et pouvoir symbolique*, p. 329.

ثالثاً ـ بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة

اذا كان بورديو قد طور قاموساً خاصاً به في التحليل اللغوي، مثل مفهوم الحقل، والحقل اللساني، والرأسمال الرمزي، والسلطة الرمزية، والسوق اللغوية، والرأسمال اللغوي، فإننا نريد ان نتوقف بشكل خاص عند مفهوم سلطة الخطاب وخطاب السلطة. فقد انتقد بورديو اطروحة أوستين التي تعطي سلطة لبعض الكلمات. كما رفض ذلك التمييز "الساذج"، على حد وصفه، الذي اقامه دي سوسير بين اللسانيات الداخلية واللسانيات الخارجية، بين اللغة واستعمالاتها، نافياً فكرة سلطة الكلمات، معترفاً بأن القوة الخطابية للعبارات لا تكمن في الكلمات نفسها، رغم وجود حالات استثنائية يمكن ان تختزل فيها التبادلات الرمزية إلى علاقات تواصلية محضة. إن سلطة الكلمات ليست اكثر من السلطة المفوضة لناطقها، وان كلماته، أو مادة خطابه، ليست اكثر من شهادة، من بين شهادات اخرى، لضمان التفويض الذي يتم استثماره.

يقول: «ليست سلطة الكلام الا السلطة الموكولة لمن فُوض اليه امر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي محتوى خطابه وطريقة تكلمه في ذات الوقت) على اكثر تقدير، الا شهادة، من بين شهادات اخرى، على ضمان التفويض الذي أوكل للمتكلم، فإن أقصى ما تفعله اللغة هو انها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز اليها»[1]. فليست هناك سلطة الخطاب، هناك فقط خطاب السلطة. وان هذا الخطأ ـ في نظره ـ وقع فيه أوستين ولحقه في ذلك هابرماس، وذلك عندما اعتقدا ان من الممكن ان يُستخرج من الخطاب ما يشكّل فعالية الخطاب[2].

ان هذا التحديد يتفق ويختلف مع فوكو في نفس الوقت. ففي الوقت الذي يعتبر فوكو ان للخطاب سلطته الخاصة وذلك من منطلق فلسفي وجودي، ينحو فيه منحى نيتشه وهيدغر، فانه لا يفصل الخطاب عن السلطة والمجتمع معاً. وهذا ما بينه في كتابه **نظام الخطاب**، حيث حلل مختلف الاجراءات التي يخضع لها الخطاب وخاصة الاجراءات الخارجية أو «عمليات المنع والقسمة والرفض وارادة المعرفة»، والاجراءات الداخلية أو «التعليق والمؤلف والفرع المعرفي»، واجراءات التوظيف أو «جماعات الخطاب والمذاهب الدينية السياسية والفلسفية والتملك الاجتماعي للخطاب»[3].

---

(١) *Ibid.*, p. 105.

(٢) *Ibid.*, p. 106.

(٣) Michel Foucault: *L'ordre du discours*, op. cit., pp.11 - 47.

كما انه في الوقت الذي يقر فيه فوكو بأهمية تحديد أوستين وسيرل[1] بشكل خاص للملفوظ أو للمنطوق، فانه يختلف معهما في طريقة التحليل، تلك الطريقة التي تجد مجالها في التاريخ وفي ربطها الملفوظ بالسلطة مع مفهوم جديد وخاص به. من هنا فإن فوكو وإنْ كان تحليله للخطاب يتفق ومضمون المنطوق كما صاغه أوستين، الا ان منهج التحليل يختلف لانه يجري في البُعد التاريخي وفي اطار العلاقة بين المعرفة والخطاب والسلطة والخطاب كما بيّنا ذلك في الفصل السابق. وبذلك يتفق مع تحليل بورديو الذي يلح على الطابع الاجتماعي والتاريخي للخطاب وعلى ارتباطه بالمؤسسة وبالسلطة الرمزية. هذه السلطة الرمزية التي لا يمكن ان تتحقق في غياب الاعتراف الذي يدلي به الخاضع لتلك السلطة.

من هنا فإن تحليل الخطاب عند بورديو لا يمكن ان يكون تحليلاً لذاته، أي لذات الخطاب، وان الوحدات الصورية للخطاب لا يُفهم معناها الا اذا تم ربطها بالشروط الاجتماعية لانتاجها، أي للمكانة والوضع الذي يحتله مؤلفوها في حقل الإنتاج، أي للسوق الذي أُنتج من اجلها، وكذلك مجموع الاستحقاقات les échéants المطلوبة. يقول في هذا الصدد: «ان علم الخطاب بوصفه تداولية اجتماعية يوجد اليوم في مكان شاغر أو غير مشغول، رغم أن هناك من سبق إلى ذلك. لقد بدأ مع بسكال في **القروي**، ونيتشه في **ضد المسيح**، وماركس **في الأيديولوجية الالمانية**، وعمل فعلياً على اكتشاف، في الوحدات الأكثر صورية للخطاب، آثار الشروط الاجتماعية لانتاجها وتوزيعها»[2]. وعلى التحليل أن يبيِّن أو يعيِّن الوحدات الاجتماعية للأسلوب والوحدات الاجتماعية للمؤلف.

وهكذا خلص بورديو إلى نتيجة مركزية يقول فيها: «لنتبيَّن الآن ان جميع المجهودات التي بُذلت لترى في المنطق اللغوي الذي يتحكم بمختلف الاشكال الاستدلالية والبلاغية والاسلوبية سبب الفعالية الرمزية لتلك الاشكال، لا بد وان تبوء بالفشل ما دامت لا تقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات من يلقيه وسمات المؤسسة التي تُسند إليه امر الالقاء»[3]. فعلى سبيل المثال، ان خطاباً سلطوياً كدرس الاستاذ وخطبة الواعظ الديني، لا يفعل فعله الا عندما يُعترف به كخطاب نفوذ وسلطة. وهذا الاعتراف الذي يصاحب بالفهم أو بدونه، لا يتم بيسر وسهولة الا ضمن شروط

---

(١) Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1970

(٢) Pierre Bourdieu. *Ce que parler veut dire*, op. cit., p. 165; *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 329.

(٣) *Ibid.*, p. 109.

خاصة، وهي الشروط التي تحدد الاستعمال المشروع. «فالخطاب ينبغي ان يصدر عن الشخص الذي سُمح له بأن يلقيه، أي عن هذا الذي عرف، واعترف له، بأنه أهل لأن ينتج فئة معينة من الخطابات وانه كفء وجدير بذلك...كما انه ينبغي ان يُلقى في مقام مشروع، أي امام متلقٍ شرعي... واخيراً ينبغي للخطاب ان يتخذ الصورة الشرعية القانونية أي ان يخضع لقواعد النحو والصرف...»[1]. من هنا يستنتج بورديو انه لا تحكم لغة السلطة ولا تأمر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهل، والذي هو مصدر كل سلطة[2].

وعلى هذا الاساس من التحليل للغة والخطاب، يدعو بورديو إلى ما يسميه بـ"تداولية اجتماعية" une pragmatique sociologique ومضمونها، أن اللغة لا تملك في ذاتها سلطة، وإنْ كان منطقها الداخلي يملك بعض السلطة مثل البرهان أو القياس الخاطىء le paralogisme، أي القدرة على التضليل وهو ما يُنسب إلى السفسطائيين كما ذهب إلى ذلك أفلاطون. لقد استفاد السوفسطائيون من امكانية وقدرة اللغة على ان لا تقول شيئاً، أو ان تقول ما لا معنى له، أو ان تُوجد في الكلمات وبواسطة الكلمات ما لا يوجد في الواقع. نعم للغة هذه الامكانية. ولكن حتى من دون هذه الامكانية، فان للغة وجوداً اجتماعياً، وسلطتها مستمدة من ذلك الوجود. وحتى اللغة السوفسطائية مستمدة من قوة السوفسطائيين، كما بيّن ذلك أفلاطون.

وعليه، فإنه حتى نظام التسمية وعبارة: «اننا نسميك دكتوراً» على سبيل المثال، تعني التسمية وفي الوقت نفسه تعني شكلاً من الوجود الاجتماعي، مما يعني ان القياس الخاطىء لا يمكن محاربته فقط بقياس منطقي مثل ما فعل برتراند راسل على سبيل المثال، وانما باظهار خطئه اجتماعياً. صحيح انه في العالم الاجتماعي بإمكان الكلمات ان تصنع الاشياء، ولكن هذا لا يتم الا وفق شروط معينة. وهو ما يعني ان العلم الاجتماعي له اسبابه ومبرراته التي لا يعرفها المنطق نفسه.

رابعاً ـ مكانة اللغة في نظرية الممارسة

يظهر بورديو ناقداً لمختلف النظريات اللغوية وخاصة نظريات دي سوسير وشومسكي انطلاقاً من مبدئهما في الفصل بين اللغة والكلام، وأوستين في اسناده لبعض الملفوظات آثار السلطة. واكثر من هذا، فهو يقترح مقاربة جديدة للغة والتبادل اللغوي.

---

(١) *Ibid.*, p. 115

(٢) *Ibid.*, p.119.

وبالطبع فان هذه المقاربة هي استمرار لوجهة نظره التي طرحها في اعمال سابقة وفي سياقات اخرى. وهو ما يعني ان فهم مقاربته في اللغة يحتم علينا ان نأخذ في الحسبان الاطار النظري الذي اسسه والمفاهيم والقضايا الكبرى التي ناقشها تحت اسم "النظرية التطبيقية" أو "نظرية الممارسة" Théorie de la pratique.

لقد كانت نظرية الممارسة جهداً منظماً لتجاوز مجموعة من التقابلات والتضادات والتعارضات التي تواجهها العلوم الاجتماعية منذ نشأتها، مثل: الفرد في مقابل المجتمع، الفعل في مقابل البنية، الحرية في مقابل الضرورة، والذاتية في مقابل الموضوعية.

يرى بورديو ان الذاتية هي الوضعية الفكرية تجاه العالم الاجتماعي التي تهدف إلى فهم الكيفية التي يظهر فيها العالم لناظريه أو لملاحظيه. وفي هذا التعريف تلميح إلى السوسيولوجيا كما نظرت إليها الظواهرية أو التأويلية وكما نقرؤها في كتابات ألفرد شوتز، أي ما يتصل بالتجربة الذاتية. اما الموضوعية فهي توجه فكري يهدف إلى انشاء العلاقات الموضوعية التي تقوم عليها الممارسات أو التطبيقات والتصورات أو التمثلات. وفي نظره، فإن الموضوعية تفترض نوعاً من القطيعة مع التجربة المباشرة، أي انها تضع بين قوسين التجربة الأولى لتحاول إيجاد البنيات والمبادئ الأولية لكل تجربة أولية. ونعد التحليلات المقدمة من قبل ليفي ـ ستروس مثالاً على هذا الطرح.

يعتقد بورديو ان القطع مع التجربة المباشرة هي الخطوة الأولى منهجياً لضمان علمية البحث السوسيولوجي. ذلك ان الباحث الاجتماعي يشارك مباشرة في الحياة الاجتماعية، مما يعني انه يجب القطع، كما قال باشلار، مع المعرفة العامة. ولكن هذه الخطوة تواجه مشكلة، وهي انها لا تحدد بشكل دقيق الرابطة أو العلاقة بين المعرفة المنتجة والمعرفة المطبّقة أو المُمَارَسة التي يمتلكها الفاعلون العاديون. أي ان هناك ضعفاً في ادراك وفهم الصلة بين العلاقات الموضوعية من جهة والنشاطات التطبيقية للافراد المشكِّلين للعالم الاجتماعي من جهة اخرى. وعليه، فان نظريته في الممارسة هي محاولة لتجاوز صعوبات الموضوعية من دون السقوط في الذاتية، بمعنى اعطاء الاهمية للقطيعة مع المعرفة العامة من دون احداث ضرر بالطابع العملي للحياة الاجتماعية.

ولقد كان المفهوم الأساسي والكبير الذي استعمله بورديو في هذا السياق هو مفهوم التطبُّع habitus، وهو مفهوم قديم نقرأه عند أرسطو، ولكن بورديو استعمله بمعنى جد خاص. لقد استعمله بما يفيد مجموعة من الإجراءات التي يحملها الفاعلون من اجل الفعل ورد الفعل بشكل من الأشكال. وتتضمن الإجراءات، ممارسات

وتصورات وسلوكيات منظمة، ولكن ليس بطريقة واعية بالضرورة، مثل آداب المائدة وآداب الجلوس وآداب الاكل وآداب الحديث وآداب التعامل... الخ، أي تلك الإجراءات والعمليات التي تصبح طبيعة ثانية للفرد. هذه الإجراءات تتميز بكونها مبنية ودائمة وعامة ومتنقلة أو متحولة. وكل تطبُّع من تلك التطبُّعات يؤدي معنى عملياً. وهكذا فالمعنى العملي أو الحس العملي ليس فقط حالة ذهنية بقدر ما هو حالة جسدية.

و لا يجب فصل مفهوم التطبُّع عن السياق الاجتماعي الخاص به، أو الحقل الذي يعمل فيه أو يتحرك فيه الافراد. وهنا نلتقي مع مجموعة اخرى من المفاهيم المنهجية مثل الحقل والسوق واللعبة. فالحقل والسوق هما فضاءات مبنية من المواقف التي يحددها توزيع مختلف الثروات أو رؤوس الأموال.

ولعل من اهم افكار بورديو في هذا المجال قوله بوجود انواع مختلفة من الرأسمال. فلا يوجد فقط رأسمال اقتصادي، بل ثمة رأسمال ثقافي متكون من المعارف والقدرات التقنية والتربوية، ورأسمال رمزي متعلق بالمجد والشرف، ورأسمال لغوي. وان المجال أو الحقل هو دائماً ميدان للصراع والازمات والنزاعات، وان الافراد الذين يصارعون داخل حقل معين لهم رؤى مختلفة وحظوظ مختلفة ولكنهم يتقاسمون مجموعة من القضايا الأولية. فمثلاً، كل المشاركين في حقل ما يجب ان يؤمنوا أو يعتقدوا باللعبة التي يلعبونها؛ وبالقيمة التي يلعبون من اجلها. وهكذا فثمة دائماً اتفاق مسبق أو على الاقل تواطؤ اساسي من قبل المتنازعين.

ولا تخرج نظرية بوردبو في اللغة والخطاب والتبادل اللغوي عن نظريته في الممارسة. فالمنطوقات والعبارات اللغوية هي اشكال من الممارسة. وهي من هذه الوجهة قريبة من وجهة نظر فوكو الذي يتحدث دائماً عن الممارسات الخطابية والممارسات غير الخطابية؛ وبوصفها كذلك يجب فهمها على انها نتاج العلاقة بين التطبُّع اللغوي والسوق اللغوية. فالتطبُّع اللغوي هو مجموعة من الاجراءات والعمليات كتعلم اللغة في سياقات معينة كالاسرة والمدرسة. والتطبع اللغوي مغروس في الجسد ذاته كالصوت مثلاً أو ما يسميه بالاسلوب في التلفظ. ولقد تمت دراسة هذه الآثار من قبل علم اجتماع اللغة Sociolinguistique، والانتربولوجيا اللغوية Anthropologie du langage، ومن قبل المهتمين باللغات الشعبية، أي ما يدخل في باب الجغرافيا اللغوية Géolinguistique. ان اشكال النطق ـ على سبيل المثال ـ لا تتصل بالجسد فقط، ولكن لها علاقة كذلك بالطبقات والفئات الاجتماعية. فالنطق عند الفئات الشعبية يختلف عنه عند الفئات الأرستقراطية أو الثرية، وكذلك الحال بالنسبة لسكان الريف مقارنة بسكان المدينة.

يعني هذا ان الملفوظات والعبارات اللسانية يتم انتاجها دائماً في سياقات واسواق

خاصة. وان هذه الأسواق تُعطي هذه المنتوجات اللغوية قيمةً. والقيمة تخضع بالطبع لمبدأ الكفاءة العملية، وهو مبدأ غير متساوٍ يخضع لعملية الرأسمال اللغوي. وان الرأسمال اللغوي يؤدي إلى الرأسمال الاقتصادي والثقافي. وانه كلما كان رأسمال المتحدث مهماً، كلما كانت لهذا الأخير المقدرة في ان يستغله لصالحه. أي ان هناك نظام التفارق أو الاختلافات، وبالتالي ضماناً للمصلحة أو الربح في التميز profit de distinction.

كما يربط اللغة كذلك بمسألة الرقابة واللغة الشرعية. ففي حديثه عن السلطة الرمزية، اشار بورديو إلى مسألة الاعتراف والتجاهل reconnaissance et méconnaissance. كما استعمل مفهوم السلطة الرمزية والعنف الرمزي، الذي طبقه على دراسة الهبة في المجتمع القبائلي بالجزائر. فبدلاً من ان يدرس الهبة في بنيتها الصورية، نظر إلى التبادل الذي تحدثه الهبة بوصفها سلطة مقنّعة. «وهكذا ـ كما يقول بورديو ـ فان ما يمكن ان نطلق عليه شروطاً طقوسية، واعني بها مجموع القواعد التي تتحكم في شكل المظهر العمومي للسلطة ومراسيم الاحتفالات والقواعد التي تضبط الاعمال والتنظيم الرسمي للطقوس، لا يشكّل الا شرطاً واحداً اكثر تجلياً من بين مجموعة من الشروط التي من اهمها تلك التي تهيء للاعتراف ان يكون تجاهلاً وايماناً في آن معاً، أي التي تُهيء لتسليم سلطة تُعطي الخطاب المشروع قوته وتؤمن بنفوذه»[١].

من الواضح ان المفاهيم المستعملة من قبل بورديو ذات منشأ اقتصادي، الا انها مكيفة لتحليل الحقول التي هي ليست اقتصادية بالمعنى الحصري للكلمة. ولكن من دون شك، فانها النقطة التي تؤدي إلى سوء الفهم، وخاصة امكانية اعتبار نظريته نوعاً من الاختزال الاقتصادي. على انه اذا كان استعماله للمفاهيم الاقتصادية يمكن ان يطرح بعض المشاكل، وخاصة ما تعلق بالماركسية وتأويلاتها؛ فإن فكره من التعقيد ما يُبعد عنه شبهة الاختزال. ذلك انه لا يقوم برد لجميع الحقول الاجتماعية إلى الاقتصاد، ولا كل الممارسات الاجتماعية إلى الاقتصاد كما تفعل الماركسية، ولكنه بالعكس يحدد الاقتصاد بالمعنى الحصري للكلمة بوصفه حقلاً من بين حقول متعددة التي لا ترد الواحدة إلى الاخرى. وعليه، فإن الحقول التي لا تكون اقتصادية لا يمكن ان تعمل وفقاً لمنطق اقتصادي أي محكومة فقط بالناحية المالية؛ ولكن من الممكن ان تخضع للمنطق الاقتصادي بالمعنى الواسع، وذلك اذا اتجهت نحو الزيادة في رأسمال معين،

---

(١) *Ibid.*, p. 116.

كالرأسمال الثقافي أو الرمزي أو اللغوي. وهو ما يعني ان بورديو يقيم علاقة بين الافعال والمصالح، أو بين ممارسات الفاعلين ومصالحهم، من دون الإقرار بالضرورة بأن هذه المصالح اقتصادية بحتة. فاذا ما اردنا ان نعرف المصالح التي يلعب بها أو هي موضوع رهان في الانتاج الادبي أو الفني، فيجب تشكيل الحقل الفني في علاقته بالحقل الاقتصادي والسياسي أو اللغوي، كما بيّن ذلك في حالة الصراع اللغوي في البلدان المستعمَرة. وتعتبر الجزائر مثالاً حياً على هذا الصراع اللغوي الذي يعكس مصالح اقتصادية وسياسية ورمزية.

واذا كان بورديو يستمد مصطلحه النقدي من الماركسية والاقتصاد السياسي، فإن ما تجب الإشارة إليه هو وجود توجه كامل يحاول دراسة علاقة اللغة بالاقتصاد. هذا ما نقراه على سبيل المثال في كتاب كلوريان كولماس الذي اكد على ضرورة النظر إلى علاقة اللغة بالمجتمع والاقتصاد، مبيناً أن اللغات في تطورها تخضع للطريقة التي تتفاعل بها المجتمعات البشرية مع بيئاتها الاجتماعية والاقتصادية. وأن تحليل حركة الاسواق والعملة والتجارة يبيّن مدى استعمال اللغة وتوسعها وانتشارها. لذلك خلص إلى نتيجة مؤداها ان الخطاب والتجارة هما وسيلتا الإغناء العقلي والمادي على الترتيب، وعندما انتشرا عبر الحدود الوطنية واللغوية حدثت تغيرات ضخمة في العادات الاتصالية، وحصل تنافس بين اللغات، وتأكد أن انتشار اللغات يدل على فائدتها ونجاحها الاقتصادي الذي يعتمد على الظروف الاجتماعية والاقتصادية للجماعات اللغوية الخاصة[1].

وإذا كان هذا المنظور اللغوي الاقتصادي يحتاج إلى مناقشة موسعة نظراً لأهمية الاقتصاد في حياتنا الاجتماعية، ونظراً لأهمية العلاقات الاقتصادية الدولية التي تعبّر عنها العولمة بجوانبها التجارية والصناعية والاتصالية، فإننا نعتقد أن مساهمة بورديو تتميز بطرحها لمنظور لغوي جديد، يسمح بالخروج من المنعطف اللغوي الذي طبع الفلسفة المعاصرة، ويتجاوز الفلسفة اللغوية، وذلك باسم التداولية الاجتماعية.

---

(١) انظر: كلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، ترجمة احمد عوض، مراجعة عبد السلام رضوان، الكويت، **عالم المعرفة**، رقم ٢٦٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠، ص ٣٤٧.

الفصل التاسع

تحوُّل المنعطف اللغوي:
من الفلسفة اللغوية إلى فلسفة اللغة

حاولنا في الفصول السابقة ان نجري عملية نقدية للمنعطف اللغوي، وذلك من خلال تبيان حدوده المعرفية والفلسفية، سواء من حيث تحولاته الداخلية، أم من حيث علاقاته بمختلف التيارات الفلسفية المعاصرة. الا ان ذلك لم يؤدِ بنا إلى التقليل من الإشكالية اللغوية التي طرحها النموذج اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مؤكدين على أهمية ما عرفه تاريخ الفلسفة من تحولات وتغيرات في مجال المنطق وعلم اللغة ومناهج التفسير، وما قدمه الفلاسفة من نظريات لغوية جديدة.

وعليه، فإننا نرى ان البديل المناسب للمنعطف اللغوي كما مثَّلته الفلسفة اللغوية، بوصفها بديلاً للفلسفة وانغلاقاً على اللغة، هو فلسفة اللغة باعتبارها مبحثاً من مباحث الفلسفة، يدرس الإشكاليات اللغوية كما طرحتها الفلسفة المعاصرة بمختلف تياراتها، وبالتالي يتعين علينا ان نبين الحدود العامة لهذا المبحث الفلسفي، وذلك بتعيين موضوعه ومناهجه وتاريخه.

وفي تقديرنا، فإن أول فيلسوف استعمل مصطلح "فلسفة اللغة" هو الفيلسوف الايطالي بندتو كروتشه (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) Benedetto Groce. ولعله من المفارقة ان يكون هذا الفيلسوف الهيغلي هو أول من طرح هذا المصطلح، اذا علمنا ان الفلسفة اللغوية كما اسسها جورج إ. مور وراسل وفتجنشتاين كانت محاولة للقضاء على الفلسفة عموماً، والفلسفة الهيغلية على وجه الخصوص[1].

(١) يجب التنويه في هذا السياق بالدراسة القيمة حول نظرية اللغة عند هيغل، ينظر: Mathieu Robitaille, «Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la "certitude sensible"», in: *Laval théologique et philosophique*, volume 59, n°1, Fevrier 2003.

اشتهر كروتشه بدراساته الهيغلية، وخاصة في كتابه **ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل** (١٩٠٦). وبيّن في كتابه **محاولات في الاستيطيقا** الصادر عام ١٩١٩[١]، ان فلسفة اللغة تعني نظرية اللغة، وخصّها بفصل كامل حمل اسم «فلسفة اللغة». ويعود السبب في تخصيصه لفصل كامل لفلسفة اللغة، إلى الخلط واللبس الذي لحق بموضوع اللغة وإلى ما قدمه من مساهمة في هذا الموضوع... مؤكداً بوجه خاص على أن مفهوم اللغة يلعب دوراً توجيهياً في عملية البحث الجمالي، وأن نظريته في اللغة تقوم على الجانب الفكري والابداعي، وهو القائل: «اللغة فعل فكري وابداعي»[٢]، وأن ما هو مهم في اللغة ليس علاقتها بالفكر وانما ما له علاقة بالعاطفة والشعور الذي ينعكس في الصور والاشكال، وبالتالي فانها تتصل بالنشاط الشعري، وهو ما يذكرنا بما ذهب إليه أوغست كونت.

اذن، يجب درس اللغة ضمن حقل علم الجمال، وهكذا نعرف أن طرح كروتشه يدور حول الطبيعة الجمالية للغة، وأن حقيقتها تظهر في الشعر[٣]. وبحسب نظرية الوظائف اللغوية لرومان ياكوبسن، فإن اللغة في نظر كروتشه تحقق الوظيفة الشعرية. وبالتالي، فإن المقصود بفلسفة اللغة هو المجال الفني أو الجمالي حيث تتم دراسة اللغة دراسة جمالية، وحيث يكون الشعر هو الشكل الأمثل للتعبير. وقد قام الفيلسوف الماركسي انطونيو غرامشي بنقد هذا الفهم، مؤكداً على الجوانب الاجتماعية والسياسية للغة[٤]. على ان أول كتاب كامل صدر في فلسفة اللغة، هو كتاب ألبرت دوزيه عام ١٩٢٠، حلل فيه المميزات العامة للغة وقوانين تطورها ومناهجها المختلفة[٥].

أولاً ـ في مفهوم فلسفة اللغة

واذا كان كروتشه أول من استعمل مصطلح فلسفة اللغة، فان مضمونه قد تبلور ضمن سياق الفلسفة التحليلية، ومن خلال اعمال فريجه في المنطق وما عرفته من تطورات، وفلسفة نيتشه وما عرفته من تحولات ضمن سياق الوجودية والتأويلية وكذلك

---

(١) Benedetto Croce, *Essais d'esthetique*, trad. Gilles Tiberghien, Gallimard, Paris, 1991.

(٢) *Ibid.*, p. 234.

(٣) *Ibid.*, p. 235.

(٤) يمكن العودة إلى نص غرامشي، «مشكلات الحضارة والثقافة» في: A. Gramsci, «Problèmes de civilization et de culture», in: *Cahiers de prison*, Gallimard, Paris, 1982.

(٥) Albert Dauzet, *La philosophie du langage*, Flammarion, Paris, 1920.

في الدراسات اللسانية. وفي تقديرنا، فإن الخطوة العلمية في تحديد مجال فلسفة اللغة، هو العودة إلى القواميس والموسوعات والاتجاهات التأسيسية، حتى نبين بشكل موضوعي مناسب هذا الميدان الجديد.

واذا كان من الصعب دائماً تحديد مجال وموضوع ومنهج العلوم والمعارف، نظراً لتداخلها وتشابكها ، فاننا لا نحمل كذلك وهم الوضعية في التحديد الدقيق والخالص، من هنا فضّلنا الحديث عن معالم عامة لمجال فلسفة اللغة، معالم تحتكم إلى القواعد المنهجية الاساسية.

وعليه نقول إن فلسفة اللغة مبحث فلسفي حديث، ظهر في بداية القرن العشرين، الا ان هناك من يعتقد ان فلسفة اللغة قديمة قدم الفلسفة، وترجع إلى مختلف الآراء الفلسفية التي قيلت حول طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع والتي نقرؤها في نصوص أفلاطون وأرسطو والفارابي وديكارت ولوك ونيتشه وفتجنشتاين وغدامر ودريدا وفوكو وأوستين وكواين... الخ، أو بتعبير آخر مختلف آراء الفلاسفة في اللغة. ومن الواضح ان هذا الرأي يجعل من فلسفة اللغة جزءاً من الفلسفة العامة للفيلسوف ولا يعطيها المكانة الخاصة التي اصبحت تتمتع بها في الدراسات الفلسفية المعاصرة. وهناك من يقصر فلسفة اللغة على التيار التحليلي الذي بدأ مع جورج مور وراسل وخاصة فتجنشتاين وتقوّى في التيار الوضعي المنطقي، وتيار مدرسة اكسفورد. وهناك من يحددها في التيار التأويلي ابتداء من مؤسس الظواهرية هوسرل، مروراً بهيدغر وميرلوبونتي وغدامر وبول ريكور وخلفيته التاريخية عند شلايرماخر وفقهاء اللغة. وهناك رأي رابع يختصر فلسفة اللغة في أعمال الألسنيين ابتداء من دي سوسير ذاتها، بشومسكي مروراً ببنفنيست والمدرسة التوزيعية الأمريكية مع التركيز على مناهج ومفاهيم الالسنية .

ورغم اختلاف الآراء حول ميدان فلسفة اللغة بحسب التيارات، الا اننا نعتقد ان الموضوعية تفرض علينا النظر إلى فلسفة اللغة انطلاقاً من النقلة النوعية التي عرفتها مسائل اللغة نتيجة للتطورات الحاصلة في ميدان المنطق الرياضي والالسنية والتأويل أو فلسفة التأويل، وهو الذي ادى إلى بروز رأي يدافع عن فكرة أن فلسفة اللغة فرع فلسفي مثله مثل بقية الفروع الفلسفية الاخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم وغيرهما.. أي ان فلسفة اللغة مبحث مستقل له موضوع خاص به هو اللغة، منظوراً اليه من الزاوية الفلسفية، وله مناهج قائمة بذاتها، ولغة خاصة، وتاريخ معين، ونظريات أساسية، مثل النظريات المنطقية والالسنية والتأويلية، رغم التحفظات القائمة بين مختلف التيارات تجاه بعضها بعضاً، وخاصة ما بين التيار التأويلي والتيار

التحليلي المنطقي الذي يدافع عن خصوصية العلاقة بين المنطق واللغة[1].

يؤكد على هذا الرأي ما نقرأه على سبيل المثال عند تودوروف وديكرو في قاموسهما **موسوعة علوم اللغة** حيث بيّنا ان مصطلح فلسفة اللغة يتضمن معنيين:

أ) **معنى خارجي**: يعتبر اللغة موضوعاً معروفاً، ولذا وجب دراسة علاقته بالموضوعات الأخرى مثل علاقة اللغة بالفكر، وهذا ما يطبع اعمال الفلاسفة المثاليين مثل برنشفيك في كتابه **مراحل الذكاء** الصادر عام ١٩٤٧، أو برغسون في كتابه **التطور الخلاق** الصادر عام ١٩٠٧، أو يبحث في دور اللغة في التاريخ، وهو ما يظهر في اعمال المدرسة الالمانية في القرن التاسع عشر، وخاصة في اعمال هيغل وشلايشر.

ب) **معنى داخلي**: يجعل هذا التوجه من اللغة مجالاً للبحث أو موضوعاً للدراسة. هذا التوجه تعكسه أساساً الفلسفة التحليلية التي أطلقت على نفسها اسم "الفلسفة اللغوية" أو "فلسفة اللغة" أو "فلسفة التحليل"، وجعلت من اللغة موضوعاً للفلسفة[2].

ان هذا التعريف القاموسي لفلسفة اللغة يُبيّن الاتجاهات الكبرى لهذه الفلسفة، القديمة منها والحديثة، الا انه يهمل الدراسات الألسنية وأهميتها في دراسة اللغة، والتطور الكبير الذي عرفته علوم اللغة في النصف الثاني من القرن العشرين. كما يهمل التباين الظواهري والتأويلي والنزاع القائم بين الفلسفة الانجلوسكسونية والفلسفة الأوروبية القارية.

من هنا نرى ضرورة النظر في أعمال أخرى قامت بدراسة فلسفة اللغة ومن هذه الاعمال، دراسة كاتز وفودور، وهما من اتباع مؤسّس الالسنية التحويلية نعوم شومسكي، وذلك في كتابهما **فلسفة اللغة**، حيث ذهبا إلى القول إن فلسفة اللغة تقوم بتحليل المفاهيم والمناهج الالسنية وتستعين بنتائج الالسنية، لحل بعض المشكلات

---

(١) للمزيد من الاطلاع، يُنظر المراجع أدناه:

- Eric Grillo. *La philosophie du langage*. Seuil. Paris, 1997.

- Diago Marconi, *La philosophie du langage au xx eme siècle*, trad. de l'italien par Michel Valensi, L'eclat. Paris, 1997

- Sylvain Auroux, *La philosophie du langage*. PUF., Paris, 1996.

- André Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, Gallimard, Paris. 1976.

- Jean - Paul Resweber. *la philosophie du langage*, PUF , Paris, 1990.

(٢) Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du Langage*, Seuil, Paris, 1972. Article: «Philosophie du langage».

الفلسفية. ويعتقدان ان فلسفة اللغة مبحث فلسفي معاصر يتمحور حول المعرفة المفاهيمية أو كما قالا: «فلسفة اللغة حقل معرفي ضمن مجموع الابحاث الفلسفية التي تدور حول المعرفة المفاهيمية. وهي مبحث ضمن الفلسفة المعاصرة، كفلسفة الرياضة وفلسفة الفن... الخ. ان هذا المبحث يركز على المعرفة المفاهيمية، المعبَّر عنها في اللغة»[١].

يركّز هذا التعريف على الالسنية وعلى الجانب المفاهيمي منها، ويهمل الجوانب الاخرى خاصة الجانب المعرفي الذي ركّز عليه آدم شاف في كتابه **اللغة والمعرفة** على سبيل المثال. حيث يرى هذا الفيلسوف البولوني أنه من الضروري التركيز على دور اللغة في العملية المعرفية، لأن «هذه العملية المعرفية هي خلاصة العلاقة بين الذات والموضوع، ومن هنا البحث عن دور اللغة في المعرفة. وهكذا، فان فلسفة اللغة، تناقش وتعالج مختلف مسائلها بواسطة الالسنية»[٢]. وان ابحاث فلسفة اللغة يجب ان تتمحور حول علاقة اللغة بالفكر، وعلاقتهما بالواقع، وتأثير اللغة والفكر على السلوك الإنساني.

وفي هذا السياق كذلك، تندرج محاولة روزويبر في كتابه **فلسفة اللغة**، حيث رأى ان «فلسفة اللغة ترتبط بالخطابة والخطاب والكلمة، ذلك ان الكلمة لا نتكلم بها فقط وإنما منها نتكلم»[٣]. بمعنى ان الكلمة موقع اداة فقط بل ومكان ووجود أيضاً، وترتبط الكلمة بالخطاب، حيث تظهر سلطة الكلمات، كما ترتبط بالحقيقة لان الكلمة موضوع الدلالة. وعليه، فان فلسفة اللغة تعني التفكير والتأمل في ابعاد اللغة، تلك الابعاد التي درسها روزويبر من خلال جملة من العلاقات اهمها الخطابة والبلاغة والخطاب والدلالة، وخلص إلى القول إن فلسفة اللغة «مبحث يأخذ بعين الاعتبار التحليلات الالسنية ومختلف توجهات العلوم الانسانية»[٤]. وان موضوع فلسفة اللغة يتكون من ثلاثة محاور اساسية هي: محور الملفوظ أو المنطوق، ومحور الخطاب، ومحور الكلمة. وبذلك يركز هذا التعريف على المباحث البلاغية والخطابية ويعتمد على الالسنية والعلوم الانسانية في دراستها.

وهناك توجه آخر يحصر فلسفة اللغة في عمليات الفهم والشرح والتأويل والمعنى، وهو الاتجاه الظواهري وتمظهراته في فلسفة التأويل. حيث يرى هذا الاتجاه ان الفهم والتأويل والترجمة والتوضيح تشكّل شروطاً اساسية لكل ممارسة لغوية، وذلك مهما

(١) Fodor & Katz. *The philosophy of Language*. Harper and Row, New York, 1966.

(٢) Adam Schaff. *Langage et Connaissance*, trad. par Claire Brendel, Anthropos, Paris, 1969. p. 11.

(٣) Jean - Paul Resweber, *La philosophie du langage*, op. cit., p. 3.

(٤) *Ibid.*, p. 5.

كانت هناك تقنيات خصوصية يمكن تنميتها، لان اللغة في نهاية المطاف مما لا يمكن رصده، فنحن نشارك فيها ونتقاسمها وهي تكوّننا. انها تتيح لنا ان نتفاهم مع بعضنا بعضاً ومع خصومنا وحتى مع اعدائنا، تلك هي وظيفتها الأولى. أو كما قال غدامر: «الكائن الذي يمكن ان يفهم هو الكائن اللغوي، وان اللغة هي الفهم وهي التي تحدد بشكل عام وأساسي كل علاقة بين الانسان والعالم»[1]. أو كما قال بول ريكور: «نحن اليوم في بحث عن فلسفة كبيرة للغة تعنى وتهتم بمختلف الوظائف الدلالية للانسان وعلاقتها المتبادلة... وانني لأشك في ان يقوم بهذا شخص واحد»[2]، لأن فلسفة اللغة هي استفهام حول المعنى والوجود.

وعليه، فان فلسفة اللغة مبحث فلسفي جديد يهتم باللغة من منظور فلسفي، يعتمد على مناهج لغوية فلسفية اساسية كالتحليل المنطقي والالسني والتأويلي. أو بتعبير آخر: فلسفة اللغة مبحث فلسفي يتكوّن من مختلف التطورات التي عرفها الفكر الفلسفي المعاصر والمتمثل بشكل خاص في التطورات الحاصلة في مجال المنطق الرمزي، والتأويل أو فلسفة التأويل، والالسنية أو علم اللغة الحديث. ويمكننا رد مختلف التعريفات التي أوردناها سابقاً إلى تعريفين اساسيين:

١ ـ التعريف التقليدي أو العام:

وهو الذي يرى في فلسفة اللغة مختلف الآراء التي قيلت في طبيعة اللغة، قبل ظهور الابحاث اللسانية والمنطقية والتأويلية، أو بتعبير آخر قبل ظهور الدراسات المنطقية الرياضية والدراسات الوضعية للغة. والمقصود بطبيعة اللغة، مجمل الاسئلة التي طرحها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة حتى نهاية القرن التاسع عشر، المتعلقة بأصل اللغة والعلاقة بين اللغة والفكر والواقع ولغة الانسان والحيوان... الخ. هذا ما نقرأه في نصوص أفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطينوس والفارابي وابن رشد وديكارت وجون لوك ولَيبنتز وروسو... الخ. ان هذا التعريف يُدخل دراسة اللغة ضمن الاهتمامات العامة للفيلسوف، التي لم تكن، حينذاك، تحتل مكانة مركزية بقدر ما كانت حاضرة ضمن السياق العام لاسئلة الفيلسوف.

وبالتالي، يرى فلسفة اللغة في كل فلسفة اهتمت في تطورها بمسألة اللغة أو واجهت مشكلة اللغة أو ميزتها كمشكلة قائمة. وبهذا المعنى تعتبر **محاورة كراتيل** أول

---

(١) Gadamer. *La philosophie Herméneutique*, trad. Jean Grondin. PUF., Paris, 1996.

(٢) Paul Ricoeur, «De L'interprétation». In: André Jacob. *Introduction à la philosophie du langage*. Gallimard, Paris. 1976. p. 11.

نص فلسفي في اللغة[١]. بل هناك من يرى ان فلسفة اللغة تبدأ من هذه المحاورة لانها طرحت مشكلة الاصل والوظيفة والقدرة الخاصة بالتعبير[٢]. وبهذا المعنى الواسع ايضاً، تدخل المقاربة الخارجية للغة كعلاقة اللغة والفكر عند ديكارت واللغة والمجتمع عند روسو واللغة والثقافة عند هيغل واللغة والايديولوجيا عند ماركس... وكذلك المقاربة الداخلية عند أرسطو من خلال البحث في طبيعتها ووظائفها وسلطتها... إلخ.

٢ ـ التعريف الحديث أو الخاص:

لم تصبح اللغة موضوعاً مركزياً في الفلسفة الحديثة والمعاصرة الا بعد تطورات اساسية اهمها ما حصل على مستوى دراسة اللغة كعلم وثانياً ظهور المنطق الرياضي والتحليلات المنطقية الرياضية والممارسات التأويلية الناجمة عن التفسير القديم. لذلك نجد ان هذا التعريف يتشكل غالباً من ثلاثة توجهات مركزية هي:

أ) التعريف الذي يستفيد من ابحاث فقه اللغة والتفسير الديني والفلسفة الظواهرية وفلسفة التأويل كما يظهر ذلك في المدرسة الالمانية التي تشكّل طفولة فلسفة اللغة، حسب عبارة اندري جاكوب[٣].

ب) التعريف الذي يستفيد من الابحاث المنطقية الجديدة، الذي تمثله المدرسة الانجلوسكسونية وتشكل شباب فلسفة اللغة.

ج) التعريف الذي يستفيد من الأبحاث الالسنية مثل ما نجد في الابحاث البنيوية وما بعد البنيوية والدراسات التركيبية التحويلية عند شومسكي[٤].

وعليه، فان فلسفة اللغة، كما قال ريكور، تدل على الاهتمام الخاص الذي أولته الفلسفة المعاصرة لموضوع اللغة، مقارنة بالاهتمام العام باللغة في تاريخ الفلسفة. وهو اهتمام متزامن مع النهضة اللغوية المذهلة التي صاحبت ظهور علوم اللغة الحديثة، لأن عصرنا «هو الذي انتج علم اللغة (الالسنية) وأنتج انواعاً من الفلسفات كانت فيها معرفة اللغة سابقة على حل مسائل اساسية في الفلسفة»[٥]. من هنا ركّز في تعريفه لفلسفة اللغة

---

(١) Eric Grillo, *La Philosophie du langage*, op. cit., p. 4.

(٢) Diago Marconi, *La philosophie du langage au XXeme siècle*, op. cit, p. 9.

(٣) أندريه جاكوب، **انثربولوجيا اللغة، بناء وترميز**، ترجمة ليلى الشربيني، القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ص ٣٩ ـ ٦٣.

(٤) يُنظر على سبيل المثال الدراسة الآتية: J. Sumpf. «Apropos de la philosophie du langage», in: *Langage*, n° 21, 1971.

(٥) بول ريكور، «فلسفة اللغة»، في: **العرب والفكر العالمي**، العدد الثامن، خريف ١٩٨٩، ص ٥.

على ما قدمته الالسنية في مختلف مراحلها ونظرياتها، وبيّن دورها في العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية، ثم حلّل الاتجاهات الاساسية لفلسفة اللغة، وهي: الاتجاه التحليلي والوضعي المنطقي والاتجاه الظواهري التأويلي والاتجاه الألسني البنيوي.

ثانياً ـ اتجاهات فلسفة اللغة

مما لا شك فيه ان مبحث فلسفة اللغة في الفلسفة المعاصرة، عرف تطوراً كبيراً سواء في مجال النظريات أم التطبيقات. ومن غير الممكن، في هذا السياق، تقديم مسح شامل ووصف كامل لما أنجز ويُنجز في هذا الميدان، وانما نكتفي بالإشارة إلى الاتجاهات الكبرى وهي:

١ ـ الاتجاه التحليلي:

وهو الاتجاه الرئيسي في فلسفة اللغة، أو التيار الغالب في الفلسفة المعاصرة الذي ركّز على موضوع اللغة، وحاول تغيير مهمة وموضوع وممارسة الفلسفة ذاتها، وذلك باعتماده طريقة جديدة في تحليل اللغة الفلسفية بدلاً من نقد الانظمة أو الانساق الفلسفية[١].

وقد ارتبط ظهوره بالفكرة القائلة إن المشكلات الفلسفية نابعة من اللغة ومن الاستعمال السيء للغة، وان اللغة الطبيعية مصدر الخطأ وسوء الفهم، وبالتالي يجب العمل على استبدالها بلغة اصطناعية. الا ان هذه الفكرة عرفت تحولاً ادى إلى اعتماد اللغة العادية مع تطوير لتقنيات التحليل كما يظهر ذلك في نظرية "افعال الكلام".

ويتكوّن هذا الاتجاه التحليلي من تيارات فرعية اهمها: تيار اللغة العادية، عند مور وراسل وفتجنشتاين الثاني، وتيار اللغة الاصطناعية الذي يدرس اللغة الشكلية أو الصورية، وهو الاتجاه الذي تمثّله الوضعية المنطقية بزعامة كارناب وآير، التي تقوم على التحليل المنطقي للجمل والقضايا اللغوية، والتحولات التي عرفها هذا التوجه عند ستراوسن وكريبك وكواين، وتيار افعال اللغة بزعامة سيرل وأوستين ضمن مدرسة اكسفورد. ويعرف هذا الاتجاه التحليلي تجدداً حالياً، وذلك بمساهمة بارويز وبيري في تأسيس نظرية الدلالة السياقية وبجهود كامب ورايل في بناء نظرية التصوير أو التمثيل الخطابي.

وبتعبير آخر، فان هذا الاتجاه التحليلي يتكون من نظريات اساسية، منها النظرية الوصفية لراسل والنظرية التصويرية لفتجنشتاين الأول، ونظرية الاستعمال أو الالعاب

---

(١) Eric Grillo. *La philosophie du langage*, op. cit., p. 5.

لفتجنشتاين الثاني، والنظرية العنقودية لسيرل، والنظرية السيكولوجية لغرايس، ونظرية شروط الصدق لدافيدسون، ونظرية افعال الكلام لأوستين وسيرل... الخ[١].

٢ ـ الاتجاه التأويلي:

هناك صعوبة حقيقية في قبول الفلسفة التحليلية بالتيار التأويلي ضمن حقل فلسفة اللغة. فهناك رفض متبادل بين التيارين، وهذا يعود إلى مفهوم كل واحد منهما للغة وللمناهج التي يجب اتباعها، رغم اتفاقهما في اعطاء الأولوية للغة. فالتيار التأويلي، مثله مثل التيار التحليلي، اعطى اللغة مركز الصدارة في اهتماماته الفلسفية، واعتبر مؤسس التأويلية الفلسفية غدامر أن الكائن أو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، وأن اللغة والفهم يحددان علاقات الانسان بالعالم.

ونظراً لارتباط الفلسفة التأويلية بالفلسفة الظواهرية، فان هذه الفلسفة تطرح مشكلة داخل فلسفة اللغة، لأنها فلسفة معنية أصلاً بمشكلة المعنى والدلالة ولأنها كذلك فلسفة وعي. من هنا، يصعب قيام حوار بين الفلسفة اللغوية وفلسفة التأويل. ذلك ان نوعية المشاكل وطرق المعالجة تختلف اختلافاً كبيراً بين التوجهين، رغم محاولة هابرماس التقريب بينهما، ان جازت العبارة، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً.

ان الصراع بين التوجه التأويلي والتوجه التحليلي في نظر بعض الدارسين يشكّل جزءاً من التقابل والتعارض لدى ما يُسمّى بالحداثة الفلسفية. يظهر هذا التقابل على المستوى التاريخي في شكل تعارض بين الفلسفة الالمانية المثالية الظواهرية، وبين الفلسفة الانجلوسكسونية التجريبية الوضعية. وعلى المستوى المنهجي في التعارض والتقابل بين العلوم الروحية أو الانسانية والعلوم الطبيعية أو الدقيقة، وبين الذين يرفضون هذا التعارض والتقابل بين العلوم ويقولون بوحدة المعرفة العلمية. وعلى مستوى فلسفة اللغة، هناك تقابل وتعارض بين القائلين بمنطق داخلي للغة الانسانية سابق على كل منطق حسب التوجه التأويلي، والتوجه الخارجي الذي يرى ضرورة دراسة اللغة دراسة موضوعية. وهناك اخيراً تقابل وجودي أو انطولوجي بين القائلين بأن الواقع والحقيقة أو الوجود معطى لنا من خلال تأويلاتنا، والتوجه القائل بأن الطبيعة والواقع مستقل عن لغتنا وفكرنا، بالاضافة إلى تقابلات مرجعية واسلوبية ومذهبية عديدة[٢].

---

(١) ونيام ليكن، **فلسفة اللغة، مدخل معاصر**، ترجمة د. شفيقة بستكي (كتاب قيد الطبع. صادر بالانجليزية عام ٢٠٠٠).

(٢) Pascal Engel. «L'espace des raisons est - il sans limites?», in: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*, Gallimard. Paris, pp. 231 - 232.

ورغم هذا الصراع وغياب الحوار بين الاتجاهين، الا أن هابرماس حاول الجمع أو التقريب، كما قلنا، بين التيارين، وذلك في دراسته **الفلسفة التأويلية والفلسفة التحليلية، متغيران متكاملان للمنعطف اللغوي**، حيث اكد أن هيدغر وفتجنشتاين قد فهما في وقت متزامن الطابع النموذجي للغة، وذلك بطريقتين مختلفتين: الأول عندما لاحظ تحول التأويل على يد ديلثي إلى نموذج ارشادي، والثاني عندما اكتشف النموذج الارشادي للمنطق الرمزي كما اسسه فريجه. وضد الطابع السياقي لنظرية الالعاب وضد الطابع المثالي لنظرية هيدغر في اللغة، اسس كارل أوتو آبل النظرية التداولية بعد أن قام بنقد نظرية همبولت ذات الطابع الكانطي[١].

يعود الاتجاه التأويلي، كما أسلفنا، في جذوره التاريخية إلى فقه اللغة والتفسير الديني وإلى الفلسفة الظواهرية المعاصرة، وهو التيار السائد في الفلسفة الالمانية خصوصاً وفي الفلسفة الأوروبية القارية عموماً، ويقوده فلاسفة امثال شلايرماخر وديلثي وهيدغر وغدامر وريكور، وجان غروندين الذي يعد بمثابة الفيلسوف التأويلي المجدد لميراث الفلسفة التأويلية بعد وفاة اقطابها[*].

يرى غروندين أن التأويلية مبحث فلسفي يدرس فن تأويل النصوص، ويعود في جذوره التاريخية إلى نيتشه الذي انكر الوقائع واكد أن كل ما هو موجود هو التأويل. ولقد حاول غدامر تأسيس فلسفة تأويلية مستفيداً من كتابات استاذه هيدغر.

ان التأويلية هي كل محاولة للفهم نابعة أو صادرة من اللغة. وأن كل قراءة هي جهد بغرض الفهم، وأن القراءة تعني اننا نسعى وراء المعنى واننا نستجيب لنوع من التأويل، وانها توسيع للآفاق، وتعني التعلم بمعناه الواسع، وبالتالي فان كل قراءة هي تأويل بمعنى من المعاني. وأن القراءة التأويلية يمكن مقابلتها بقراءات اخرى، كالقراءة البنيوية والتفكيكية والنقدية... الخ، وأنها تتميز بشكها في جميع التأكيدات أو في كل ما هو مؤكد. وأنها مفتوحة، وبالتالي فان المعنى ممكن، لذلك تتميز الفلسفة التأويلية بكونها فلسفة عملية أو تطبيقية.

يعتقد غروندين، انه من الممكن الجمع بين التأويلية والتفكيكية، رغم أن الحوار

---

(١) Jurgen Habermas, «Philosophie herméneutique et philosophie analytique, Deux variantes complémentaires du tournant linguistique», trad. Rainer Rochlitz, in: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*, op. cit., p. 179.

(*) يشغل حالياً وظيفة استاذ الفلسفة في جامعة مونتريال بكندا، وله اعمال فلسفية عديدة اشهرها **المنعطف في فلسفة هيدغر**، وكونية التأويل، **والافق التأويلي للفكر المعاصر**، والمنعطف التأويلي للظواهرية.

بين دريدا وغدامر لم يتم، ورغم أن غدامر قد خص دريدا باكثر من دراسة. ولعل السبب في عدم قيام الحوار فيما بينهما هو اختلافهما في فهم طبيعة اللغة. ذلك أن غدامر يرى أنه يمكن قول كل شيء في اللغة، في حين أن دريدا يرى أن اللغة عاجزة عن التعبير عن كل شيء أو قول كل شيء[١].

٣ ـ الاتجاه التفكيكي:

يجمع هذا التيار بين نتائج الالسنية، رغم نقده للسانيات البنيوية، وتقنيات التأويل كما أرساها بشكل خاص هيدغر والفلسفة التأويلية عموماً. ويعدّ الفيلسوف جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤) ممثلاً لهذا الاتجاه، الذي يعرف انتشاراً كبيراً في العالم. وتشكل اعماله الفلسفية العديدة، وخاصة **الكتابة والاختلاف**، **وهيدغر والسؤال**، **والإيمان والمعرفة**، مرجعاً للدارسين. ولقد تميز هذا الفيلسوف بطرحه لجملة من المقولات التي أصبحت علامة فارقة لفلسفة كاملة، ومن أهمها مقولة النص والقراءة والكتابة والأثر والتوقيع والاختلاف، وخاصة مقولة التفكيك.

و مما لا شك ان التفكيك Deconstruction هو المفهوم المركزي في فلسفة دريدا. فماذا يقصد به؟ في رسالة له «إلى صديق ياباني»، اعترف دريدا بأن التفكيك كلمة عصية على التحديد والتعريف والتدقيق والضبط. لان كل تعريف وتحديد، في نظره، يحتاج إلى تفكيك، ويتطلب على الأقل الشك والظن في الكلمات والمفاهيم التي صيغت بها، تلك الكلمات التي ألفناها والتي تسكن أي لغة كانت. خاصة اذا علمنا انه لا وجود للغة بريئة: فكل لغة مشكّلة من قرارات ومن أشكال من الإقصاء التي يجب العمل على إدراكها وفهمها.

ولذا فإن التفكيك يتميّز بنوع من الانتباه واليقظة تجاه الكلمات والبنى التي تسكن فيها الكلمات، والانتباه بوجه خاص إلى تلك البنى وإلى ضرورة الشك فيها بما انها تحيل إلى نزعة كاملة هي البنيوية التي تحتاج إلى تفكيك، وهذا يعني اننا في حاجة إلى ما سماه بـ"ما بعد البنيوية". ويُعتبر دريدا من الفلاسفة الأوائل الذين صاغوا عبارة ما بعد البنيوية لتدل على التيار الناقد والمعارض والمتجاوز للبنيوية، وهو ما بيّنه في كتابه **الكتابة والاختلاف**، وخاصة في نصه النقدي لميشيل فوكو حول تأويل هذا الأخير لنص ديكارت عن الجنون، ونصه حول كلود ليفي ـ ستروس أو البنيوية والعلوم الانسانية. من

---

(١) Jean Grondin, «La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique», in: J. F. Mattei, *Philosopher en francais*, PUF., Paris, 2001, pp. 235 - 246.

هنا نعرف ان التفكيك، ومنه فلسفة دريدا التفكيكية، تعبير عن مرحلة جديدة في الفلسفة المعاصرة على العموم والفلسفة الفرنسية على وجه الخصوص، وذلك تحت اسم ما بعد البنيوية، التي تتميز بنقدها لفكرة البنية الموضوعية والمحايثة للأشياء.

ليست التفكيكية منهجاً أو نظرية تسمح بالكشف عن البنى الخفية للاشياء؛ وانما هي ممارسة ونشاط وعملية انتباه ويقظة وحذر دائم. التفكيك ليس نظاماً فلسفياً واضح المعالم ولا منهجاً يقوم على قواعد وخطوات معلومة، وانما هو عبارة عن توجه فلسفي في قراءة النصوص وطرح القضايا، خلفيته المباشرة نقرؤها عند الفيلسوف الألماني هيدغر الذي قال بالهدم la Destruction.

على ان دريدا، رغم صعوبة التعريف ولبس المقولة، حاول مرتين على الأقل الإجابة على السؤال عن معنى التفكيك. المرة الأولى كانت في كتابه **مذكرات من اجل بول دي مان**، حيث قال: «التفكيك باختصار شديد، سأقول ذلك من دون جملة، إنه اكثر من لغة». لقد اعتبر هذا التحديد أنه كان يجب تسمية هذه الجملة بالتحديد؛ بمثابة المفاجأة الكبرى لقرائه ومشايعيه ومتابعي فكره. ذلك انه ظل طوال حياته يلمح لفكرة التفكيك من دون ان يحددها، وإن حددها فانه ينفي عنها جميع الصفات من دون ان يثبت صفة معينة؛ والآن يقدم تحديداً هو في الواقع اشبه بالتحديد. فماذا يعني قوله «إنه اكثر من لغة»؟

اذا اردنا تحليل هذا التحديد، أو بلغة الفيلسوف تفكيك هذه الصيغة، فان اصعب كلمة في تلك الصيغة هي من دون شك، كلمة "اللغة". فماذا يقصد دريدا باللغة وهو الذي عمل طوال حياته على اللغة وانشأ فلسفة لغوية خاصة به؟ فعن أية لغة يتحدث دريدا؟ هل اللغة بوجه عام ام لغة معينة أو اللغة المستحيلة، أي اللغة الأولى مثلما بيّن ذلك في كتابه **اللغة الأحادية للآخر**؟

يرى الدارسون لفلسفة دريدا ان عبارة «اكثر من لغة» في صيغتها الفرنسية تفيد، من بين ما تفيد، وجود اكثر من لغة، وان شرط التفكيك مقرون بالتعدد والاختلاف، وان خطاباً واحداً مهما كانت قدرته لا يمكن إلا أن يكون خطاباً اختزالياً. على ان ما يثير السؤال في صيغته تلك هو ان دريدا لم يقل "اللغات" بل قال "اللغة"، أي انه تحدث عن اللغة بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع، وهذا يعطي دلالة خاصة لمعنى اللغة. فهل يتعلق الأمر بالضغوط التي تمارسها اللغة على محدثيها؟ اننا عندما نتحدث أو نعبّر أو نكتب بلغة معينة فإننا نشعر دائماً بضغط اللغة، وبعدم قدرتنا على التعبير؛ واننا نعاني من اسر اللغة. لذلك وجب تجاوز اللغة إلى ما بعد اللغة، أي إلى كل ما يشكل العلامة؛ وبالتالي وجب الشك في كل مقولات اللغة والتركيب والنحو، كما دعا إلى

ذلك نيتشه، وضرورة الانتباه واليقظة مرة اخرى إلى كل ما لا تستطيع اللغة قوله والاشارة اليه. أي ضرورة الانتباه إلى الصمت وإلى الحياة ذاتها، تلك الحياة التي لا يمكن نقلها إلى اللغة، أو لا تستطيع ان تصبح لغة، نتيجة لعجز اللغة عن التعبير. من هنا وجب القيام بالتفكيك على اساس التعدد والاختلاف، واستعمال اكثر من لغة وعلامة أملاً في التحرر والانعتاق من اسر البديهيات والامر الواقع للغة الخاصة.

و لكن هناك من يقرأ عبارة «اكثر من لغة» قراءة ثالثة، مفادها ضرورة الانتباه إلى الكلمة وليس إلى اللغة. اذ من المعروف ان رائد اللسانيات الحديثة السويسري فرديناند دي سوسير قد ميّز بين اللغة والكلام والدال والمدلول والتعاقب والتزامن، كما اشرنا إلى ذلك في الفصل السادس. وكان لهذا التمييز اثره الفاصل في تأسيس النزعة البنيوية في اللسانيات ثم في الانثربولوجيا على يد كلود ليفي - ستروس والتحليل النفسي عند جاك لاكان والنقد الادبي عند رولان بارت. وبالتالي فمن الممكن ان دريدا يقصد باللغة الكلام، الذي تجاهلته البنيوية عندما ركزت على البنيات الأساسية للغة، أو انه كان يشير إلى كل ما يمثله الصوت وبالتالي ضرورة الاهتمام بالاذن والاستماع، وإلى من يتكلم وإلى ان الكلمة تقول دائماً شيئاً آخر غير الذي تصرح به. هذا يحيلنا، بطبيعة الحال، إلى خطاب الآخر وماذا يقول؟ ولقد مثلت التفكيكية محاولة فلسفية اصيلة في فهم الآخر، وذلك لما تضمنته من تقنيات التحليل النفسي والتحليل التأويلي.

كما حاول دريدا، مرة ثانية، وذلك في أخريات حياته، ان يكشف عن التفكيك انطلاقاً من سيرته الذاتية، وذلك نسجاً على منوال القديس أوغسطينوس في **الاعترافات**، وجان جاك روسو في **الحوارات**. كتب دريدا واصفاً نفسه: «إنني املك وعياً حاداً بحدود الهوية». لقد كان دريدا يعي تماماً انه يهودي من الجزائر، وانه مقطوع أو مفصول، كما قال، عن جذوره اليهودية والعربية؛ وانه بحسب عبارة الفيلسوف الالماني مارتن هيدغر لم يستطع ان يسكن في لغة أجداده العربية والعبرية، وانما سكن في لغة غريبة عنه هي اللغة الفرنسية؛ إنه يسكن فيها من دون ان يشعر بأنه في بيته. من هنا قوله: «ليس لي الا لغة واحدة، ولكنها ليست لغتي!». ومن مفارقاته أو مأساته ان اللغة التي يحبها ويكتب بها ويعيش بها هي لغة الآخر، تلك اللغة التي فرضت عليه من الخارج. الا ان هذا الخارج تحول إلى داخل، بما ان الامر يتعلق باللغة الوحيدة التي يعرفها ويستطيع الحديث والكتابة بها. ونظراً لنوع التكوين الذي تلقاه في المدرسة ونظراً لوظيفته كاستاذ وكاتب، فانه اصبح كاتباً وفيلسوفاً فرنسياً، يخضع للغة الأحادية. ومن هنا شعوره الذي لا يفارقه وهو أن لغته هي لغة الآخر، لغة البلد الام، لغة الاستعمار والمستعمر الفرنسي.

وعليه، فإن تحليل معنى التفكيك يبيِّن من جهة مدى المعاناة الكبرى التي كابدها الفيلسوف في التفكير باللغة، هذه اللغة التي مثّلت بالنسبة له تجربة أولية وأصيلة. وبالتالي فإن المدخل الأساسي لفهم فلسفته هو مساءلة التفكيك واللغة مثلما ان المدخل الاساسي لفهم فلسفة هيدغر هو مساءلة الوجود والزمان. ولا يمكن فصل التفكيك عن خلفياته الفلسفية وخاصة عند نيتشه وهيدغر وفرويد، كما لا يمكن فصله عن مفهومي النص والكتابة، حيث القاعدة هي التفتح والإقبال والقراءة اليقظة من خلال تفكيك الكلمات والسياقات والنظريات والرؤى. وبالتالي فان التفكيك يعدّ بمثابة فلسفة قائمة على القراءة النقدية للنصوص، قراءة تجمع ما بين التحليل النفسي والماركسية وفلسفة هيدغر، ومقاربة لتاريخ الفلسفة والادب والفن بقصد الكشف عن الآليات والمنطلقات الثاوية وراء النصوص والآثار، وبالتالي المساهمة في فهم المجتمعات والثقافات.

ولقد عمل دريدا طوال حياته على قراءة النصوص على اختلاف انواعها، ولم يمنعه ذلك من طرح قضايا الانسان كقضايا العطاء أو الهبة والاستقبال والصداقة والحق والعدالة والقانون والديموقراطية، والدعوة إلى اعتماد ما سماه بأخلاق الضيافة والتفتح والحوار القائم على الاحترام والاختلاف، كمنطلق لكل تواصل بين البشر؛ والعمل على تجاوز كل "قطرية" أو "اقامة حدود" سواء تعلق الامر بالأرض أم اللغة أم بالجسد أو الذات، لان الانسان في جميع حالاته في حاجة إلى الآخر، في حاجة إلى خارجه ـ كما قال ـ ليتشكل ويتكون ويتواصل وبالتالي يستطيع أن يقيم حضارة وان يبدع ثقافة.

ولكن رغم هذا التوجه أو الغاية في التفكيك، فان التركيز على اللغة كان في كثير من الأحيان يتمّ على حساب الفكر والواقع والتاريخ والحياة في مجملها، بحيث تحول التفكيك إلى عملية لغوية عصية على الفهم والوضوح بالنسبة لجمهور واسع من القراء، وانحصر في دوائر ضيقة من محبي الأدب والثقافة النخبوية رغم رواجه وذيوعه في الناس ذيوع الموضة والشعار. ورغم محاولته في أواخر حياته الابتعاد قليلاً عن قراءة النصوص وتفكيكها إلى مناقشة قضايا انسانية كالصداقة والضيافة والحق، إلاّ أن التفكيك بقي عملاً لغوياً في اساسه، عملاً ملتحماً كلية باللغة، وبلغ صاحبه درجة عالية من التصوف وعشق اللغة، مثلما كان حال استاذه هيدغر الذي رغب في السكن في اللغة.

لقد ظل دريدا قارئاً للنصوص الغربية مركّزاً على مسألتي المركزية الغربية في صورتها اللغوية والفكرية، وعلى ما سماه بميتافيزيقا الحضور، مبيناً ان مختلف النظريات الفلسفية مشدودة إلى نظام واحد. ومع اقتناعه بأنه لا يمكن الخروج من الميتافيزيقا الا انه كان يعتقد ان التفكيك سيمكّنه من نقد الميتافيزيقا وبالتالي التحرر نسبياً

منها. وشكلت طريقته في تفكيك النصوص نوعاً من التفسير أو بالأحرى نوعاً من التأويل الذي يختلف عن التفسير الديني والتأويل الفلسفي كما اسسه غدامر، وتحولت التفكيكية إلى نوع من المنهج الذي يحاول الكثير من اتباعه تطبيقه وممارسته، رغم الاختلاف والخلاف الكبير في التطبيقات والممارسات، والفهم والمعنى[1].

٤ ـ الاتجاه التواصلي:

تُعدّ مساهمة الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس (١٩٢٩ ـ) في مجال فلسفة اللغة، مساهمة مميزة على اكثر من مستوى، لأنها أولاً تأسست على نتائج نظرية "افعال الكلام" والالسنية والتأويلية الفلسفية؛ وثانياً لانها تشكل نظرية لغوية خاصة تميزت بقدرة كبيرة على التفسير الاجتماعي والسياسي والقانوني: أي على قدرة تطبيقية كبيرة في ميادين معرفية مختلفة، مما اعطاها صبغة كلية وعالمية؛ وثالثاً لانها موضع مناقشة، لا نبالغ إن قلنا انها مناقشة عالمية، إذ إن اعمال هذا الفيلسوف تلقى اقبالاً واسعاً في العالم وخاصة في أوروبا وأمريكا.

وتعد نظريته في اللغة، المعروفة باسم الفعل التواصلي، بمثابة منطق جديد للعلوم الاجتماعية، منطق يستند إلى منجزات اللغة وفلسفة اللغة، أو بعبارة أدق، إلى المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ونموذجه اللغوي. ذلك ان هابرماس يرى ان اللغة سواء من حيث هي موضوع علم خاص أم موضوع تفكير فلسفي عام، تمكننا من إحداث قطيعة مع الاطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالوعي والفعل والممارسة.

في تقديره، إنّ العلوم الاجتماعية، وبشكل خاص علم الاجتماع، ستبقى رهينة الاطروحات التقليدية حول الجماعة والفرد والروابط الاجتماعية القائمة على الوعي، ما لم يتم تجديدها بدراسة العلاقات البينية، المبنية على اللغة الطبيعية، أو انطلاقاً من فعل التواصل بين الافراد والجماعات. وبالتالي، من الضروري تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع علوم الاتصال، وهو ما يجب ان يقوم على الفعل التواصلي.

لا ينكر هابرماس العوامل الاجتماعية الاخرى، التي تدخل أو تساهم أو تؤثر في النشاط الاجتماعي والانساني، كالافعال الأداتية التي تحدثها التقنية على سبيل المثال. الا انه يرى ان الفعل التواصلي يتميز بطابعه المحدِّد للعلاقات التواصلية التي لا يمكن

(١) لمزيد من التفصيل يُنظر: الزواوي بغوره، «دريدا فيلسوف التفكيك والحرية»، مجلة الكويت، العدد ٢٥٤ (سنة ٢٠٠٤)، ص ص ٤٦ ـ ٤٨.

بأي حال من الاحوال ردها أو اختزالها إلى مجرد تبادل للمعلومات أو الاخبار أو المعطيات بواسطة اللغة.

لا يقوم الفعل التواصلي على تبادل المعلومات، ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وانما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية. وبالتالي، فإن الفعل التواصلي يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعاش[1].

وبالطبع، لا يمكن اكتشاف ومعرفة العالم من دون عبارات عن العالم، عبارات يتم تبادلها من خلال الفعل التواصلي. كما انه لا وجود لأنشطة استراتيجية من غير افعال لغوية. ففي كل حقل أو مجال اجتماعي هناك اشكاليات وقضايا يتم الصراع حولها، وهذه القضايا لا يمكن فصلها عن اشكال التعبير التي تتخذها. وعليه، فإن دراسة شروط نجاح أو فشل التواصل الاجتماعي تُصبح ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي. ومما لا شك فيه ان للتواصل الاجتماعي أشكالاً تعبيرية مختلفة ومتعددة تميز العلاقات الاجتماعية، الا ان هذا الاختلاف والتباين والتنوع تفرض في الواقع حداً ادنى من القواعد المشتركة.

من هنا يرى هابرماس ضرور إقامة أو تأسيس ما سماه بتداولية عامة أو شاملة أو كونية، تحدد شروط صلاحية التبادل والتواصل. وبالطبع فان الامر لا يتعلق بتحديد الجوانب الخاصة في لغة التواصل - كالجانب التركيبي والدلالي - وانما المطلوب هو الاهتمام باللغة بوصفها فعلاً لغوياً تبادلياً لجملة من العلاقات والوضعيات الاجتماعية. وهذا يعني الاهتمام بالجوانب التعبيرية التواصلية للغة، بحيث يفهم المتلقي أو المستقبل خطاب الباعث أو المرسل، وان يفترض في خطابه ارادة أو نية طيبة أو خيّرة، وان يقتنع بحقيقة القضايا أو الجمل أو العبارات المقترحة عليه، وان يتمكن من ادراك العلاقة بين الافعال الكلامية المقترحة والمعايير المعتبرة صحيحة، وذلك بغرض تأسيس علاقة تواصلية ايجابية، وبالطبع يجب ان يتمكن المستقبل أو المتلقي، من القدرة على الاختيار بين مختلف نماذج الصلاحية المقترحة. ويفترض هابرماس

---

(١) لمزيد من التفصيل يُنظر على سبيل المثال:

- عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠١، ص ص ١٠٥ - ١٣٥. كما خص غدامر بفصل كامل، يُنظر ص ص١٣٧ - ١٥٨.

- روديجر بوبنر، **الفلسفة الالمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص ص ٢٥٢ - ٢٩٣.

وجود لغة مثالية ليس بوصفها قيمة ناظمة ولكن باعتبارها عنصراً حقيقياً أو افتراضياً حاضراً في كل مناقشة، وهذا ما سماه أوستين بالاتفاق الأولي كما اشرنا إلى ذلك في الفصل الرابع[١].

يفترض الفعل التواصلي دائماً امكانية الحجاج والمناقشة النقدية والحق في الرفض والموافقة، وانه من دون هذه القاعدة لا يمكن للفعل التواصلي ان يقوم أو يتأسس اصلاً. لذا، فان وجود تداولية عامة للغة، تشكل نوعاً من المنطق الذي يضمن الشروط المعيارية وامكانيات نجاح الفعل التواصلي. ذلك ان الفعل التواصلي يواجه عقبات أو بالاحرى تحديات ليس اقلها العنف بجميع اشكاله، وانواع الخداع والتمويه والكذب المختلفة. لذا، من الضروري قيام نظام معياري ومؤسساتي يفرض حدود التوافق بغرض تحقيق تواصل زحرية في التأويل في مختلف الوضعيات.

ولقد توسّع هابرماس في نظرية الفعل التواصلي، واقترح نظرية في "اخلاق المحادثة" معتمداً في ذلك على مساهمة زميله كارل أوتو آبل القائمة على تداولية "متعالية"[٢]. تقوم هذه المحادثة على قاعدتين أساسيتين هما: القاعدة الديموقراطية ومضمونها ان «أي قاعدة أو معيار لا يملك الصلاحية، الا اذا كان المعنيون به على اتفاق فيما بينهم، أو يمكن لهم الاتفاق عليه، بوصفهم شركاء في المحادثة العملية بشأن تلك القاعدة أو المعيار»، وسمى هذه القاعدة بالقاعدة الديموقراطية ويرمز لها بالحرف "D". والقاعدة الكونية ومنطوقها ان «كل قاعدة، لكي تكون صالحة، يجب ان تستوفي الشروط سواء من حيث نتائجها أم من حيث آثارها الجانبية، وان تلقى القبول من كل الاشخاص الذين لهم علاقة بها»، وهو ما يسميه بالقاعدة الكلية أو الكونية أو العالمية، ويرمز لها بالحرف "U"[٣].

---

(١) ولمزيد من التفصيل، يُنظر دراسة الدكتور محمود سيد احمد: **البراجماطيقا عند هابرماس**، طنطا، مصر، دار الحضارة للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص ص ٢٦ ـ ٤٠.

(٢) لمزيد من التفصيل يُنظر على سبيل المثال: Frederic Cossutta, «Pour une critique sceptique de la pragmatique transcendantale de K. O. Apele, in: *Methodos*. nº 3, 2003.

(٣) لمزيد من التفصيل تُنظر المراجع أدناه:

- Jurgen Habermas. Morale et communication, trad. Christian Bouchindhomme. Flammarion, Paris, 1986.

- Michel Totshing. *Elements pour une theorie pragmatique de la communication*. Université de Quebec, Montreal, 2000.

- France Aubin, *La theorie de la discussion et le droit international des droits de la personne: le cas des Nations Unies*. Université de Quebec, Montreal.1999.

واجمالاً، فإن الفعل التواصلي، ومنه فعل المحادثة، يتميز أولاً بكونه مفهوماً وصفياً، بما انه يعتمد على اللغة العادية، وبكونه ثانياً مبدأً معيارياً، لانه يُعتبر نموذجاً للمجتمعات الديموقراطية. ومن البيّن والجلي ان الفعل التواصلي كما صاغه هابرماس يعتمد على منجزات نظرية الافعال الكلامية كما أرسى قواعدها أوستين وسيرل، بما انه يرى في الفعل اللغوي فعلاً تأسيسياً للعلاقات الاجتماعية، وبما انه ركّز في نظريته التواصلية على الجانب التداولي بين افراد الجماعة الخاصة أو العامة، واكد على الطابع الوظيفي والاتفاقي لقواعد اللغة التي تسمح بتحقيق الفعل التواصلي، وذلك بناء على نظريته في التداولية الكلية أو العامة أو الشاملة أو الكونية.

٥ ـ الاتجاه اللساني:

اذا كان هناك خصام بين الاتجاهين التحليلي والتأويلي، فانهما يلتقيان في تعاونهما مع المكتسبات العلمية للألسنية رغم اختلافهما في طريقة التعامل والاستفادة منها. ومما لاشك فيه أن ظهور الألسنية، بتياراتها المختلفة، البنيوية والتوزيعية والتحويلية وغيرها، يعدّ تحولاً كبيراً في فهمنا للظاهرة اللغوية، سواء من حيث بنيتها أم من حيث وظيفتها أو طرق دراستها أو المجالات التي تكونها، كالتركيب والدلالة والتداول والسيمياء وتحليل الخطاب. وبما اننا قد بيّنا بعض ملامح الاتجاه اللساني في الفصل السادس، فإننا سنركز هنا على التوجه الجديد في اللسانيات الذي يتمثّل في تحليل الخطاب، وذلك لأهميته المعرفية والمنهجية.

بدأت الأبحاث والدراسات في تحليل الخطاب في الستينات من القرن العشرين، ثم تطورت في السبعينات ونقلت تحليل الخطاب من وضعية الهامش في الدراسات اللسانية والإنسانية إلى وضعية المركز، مما سمح لبعض الدارسين بالقول إن هذا الانتقال، الناتج عن جملة من العوامل المعرفية والمنهجية والتطبيقية للخطاب، قد أدى إلى "منعطف خطابي"[1]، قياساً على المنعطف اللساني والتأويلي واللغوي الذي عرفته الفلسفة المعاصرة.

يظهر هذا المنعطف في ما قدّمه، على سبيل المثال لا الحصر، منظّر التحليل الخطابي ميشل بيشو وفريق بحثه تحت عنوان «تحليل الخطاب وقراءة الارشيف»، وضم باحثين من مختلف التخصصات اللغوية والإنسانية، وكذلك ما قدّمه عالم

(١) يُنظر على سبيل المثال: Jacques Guilhaumou, «Ou va l'analyse du discours»? in: http: //www. revue - texte. net/ Inedits. Guilhaumou - ad. ht. L.

الاجتماع برنارد كونيان وفريق بحثه في «الارشيف التاريخي الاجتماعي»، وعُرفت هذه الجهود باسم المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب L'école française de l'analyse du discours.

ومع صدور **قاموس في تحليل الخطاب**[1]، يكون هذا الفرع المعرفي الجديد قد احتل مكانة عالمية، وتحوّل إلى فرع مركزي في الدراسات الإنسانية والاجتماعية وخاصة في اللسانيات وفلسفة اللغة، حيث تُدرس مختلف منطوقات المجتمع، من المنطوقات الرفيعة إلى المنطوقات العادية، ومن تحليل النصوص المقدسة إلى الأحاديث العائلية.

وتستند هذه الفرق البحثية، أو ما أصبح يُعرف بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب، في جانب هام من تحليلاتها ودراساتها، إلى القاعدة النظرية والمنهجية التي قدمها ميشيل فوكو في كتابه **أركيولوجية المعرفة**، (١٩٦٩).

على ان أول من طرح مسألة الخطاب في الدراسات الألسنية هو بيسنس Buyssens عام ١٩٤٣ عندما دعا إلى ضرورة تأسيس ألسنية خطابية، أصبحت تشكل حالياً فرعاً أساسياً في التداولية. ولكن النقلة الألسنية الكبيرة لمسائل الخطاب تمت على يد بنفنيست (١٩٠٢ ـ ١٩٧٦) الذي تجاوز الإطار الشكلي للألسنية البنيوية، وذلك عندما طرح مسائل الوظيفة ودور الفاعل المتكلم في العملية المنطوقية. وكذلك ما قدمته فلسفة التحليل اللغوي في صورة نظرية أفعال الكلام، تلك النظرية التي أدخلت فعل الكلام والنطق في سياق الفعل الاجتماعي، كما مرّ معنا.

وهناك في الوقت الحاضر، توجّه واسع خاص بتحليل الخطاب، وهو يظهر في اشكال مختلفة يمكن تصنيفها في اربع منظومات كبرى هي: المنظومة المنطوقية والمنظومة الحجاجية والمنظومة السردية والمنظومة الخطابية، مما ادى إلى تجديد الممارسات التقليدية للتعليق على النصوص في الأدب والتاريخ والفلسفة، وذلك نظراً لطابعه البيني والتعددي، وهو ما يميز حالة المعرفة المعاصرة.

يتطلب مفهوم الخطاب في اللسانيات ضرورة تجاوز الجملة، والأخذ بعين الاعتبار عوامل تداولية خارج اللغة والنص، أي حالات ووضعيات من دونها لا يمكن ان يكون المعنى ممكناً. لقد ولد الخطاب من آفاق عديدة، وبالتالي فإن لسانيات الخطاب تذهب ابعد من الحدود التي وضعتها لسانيات اللغة المنغلقة في دراسة النسق اللغوي. وعليه، فإن لسانيات الخطاب تواجه دائماً مشكلة ما هو خارج اللغة L'extralinguistique.

---

(1) Dominique Maingueneau et P. Charaudeau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, Paris, 2002.

واذا كان مفهوم تحليل الخطاب مفهوم متعدد Polysémie، بحسب الاتجاهات اللسانية، فانه يتميز بمجموعة من الخصائص أهمها:

١ ـ إن الخطاب بحث لغوي: لأن الخطاب يفترض استعمال اللغة، أي يفترض ناطقاً أو مرسلاً ومستقبلاً أو باعثاً ومتلقياً. وكما قال بنفنيست، إن الخطاب «هو اللغة في حالة حركة». كما يعني تحليل الخطاب «ظهور اللغة في التواصل الحي»، وفي إطار عملية تاريخية يجعل من المنطوق حدثاً. وفي تقدير بنفنيست، فإن الخطاب يتعلق «بكل منطوقية تفترض مرسلاً ومستقبلاً، وان للأول قصداً هو التأثير بطريقة من الطرق»[١].

٢ ـ إن كل خطاب يكون في وضعية تواصلية، ولا ينفصل عن العوامل التالية: الناطق، وجهته أو مستقبله، زمان ومكان التواصل، القصد التواصلي للناطق، موضوع الخطاب، معرفة مشتركة بين الباعث والمتلقي.

٣ ـ إن الخطاب نتيجة لعملية تركيبية يقوم بها الناطق في وضعية تواصلية. وبهذا المعنى يعرّف جيمس كينايفي الخطاب بأنه «دراسة الاستعمال والتوظيف في وضعية معطاة للقدرات اللغوية»[٢]. وبالتالي نستطيع القول ان معيار الخطاب هو الوظيفة أو الوظيفة الخطابية. والمقصود بوظيفة الخطاب، ان كل خطاب هو نتاج وضعية معينة وسياق معين، وهو الموقف الذي تبناه فوكو كما بيّنا ذلك في الفصل السابع.

يتم انجاز الخطاب بلغة طبيعية، وله ثلاث وظائف اساسية: الأولى هي الوظيفة التخطيطية، التي تقتضي بناء نموذج للوضعية المقصودة مع تحديد للمواضيع. والثانية هي الوظيفة التسويغية أو التبريرية، التي تفيد تقديم الحجج والبراهين والمسوغات والمبررات. والوظيفة الثالثة وهي الوظيفة التنظيمية، التي تقود عملية الخطاب ذاته وتضمن انسجامه. ان هذه الوظائف تتفق بشكل عام مع عمليات الخطاب.

على أن تحليل الخطاب، كما هو ممارس في المدرسة الفرنسية، يرتبط بروابط مفضلة ومتميزة مع التاريخ والماركسية والتحليل النفسي. ولا شك في ان كيفية دراسة الوثيقة أو المخطوطة أو العبارة أو القصيدة أو القول أو النص أو المقال أو الخطاب أو الخطبة أو المنطوق، سؤال لم يفارق البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لذلك يستفيد تحليل الخطاب من مختلف المجالات اللغوية: وخاصة علم الاجتماع اللغوي الذي يدرس علاقة اللغة بالمجتمع ويجمع بين اختصاصات عديدة. وقد ساهم في تأسيسه العديد من العلماء، منهم انطوان مِيي، ووليام لبوف، وبيير

---

(١) E. Benveniste, *Problèmes de linguistiques générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 242.

(٢) James Kinneavy, *A Theory of Discourse, the Aims of Discourse*, Prentice - Hall, 1971, p. 22.

بورديو الذي بيّنا مساهمته في الفصل الثامن. كما اغتنى تحليل الخطاب بعلم النفس اللغوي الذي يدرس العمليات النفسية في اكتساب واستعمال اللغة، ويركز على كلام الفرد، عكس علم الاجتماع اللغوي. وساهم في هذا المجال علماء امثال هاريس وسكينر، وجان بياجيه الذي اشرنا إلى ما كان لنظريته من تأثير على شومسكي الذي له مساهماته في هذا الحقل، كما بيّنا ذلك في الفصل الخامس. كما ان له علاقة بالانتربولوجيا اللغوية كما أسسها اندريه جاكوب والتي تجمع بين الدراسات اللسانية والفلسفات اللغوية المختلفة والدراسات العلمية والانسانية للغة، حيث بيّن مكانتها ضمن السياق العام لحقول اللغة المعاصرة، مؤكداً على طابعها البيني، وعلى انها تجيب بطريقتها الخاصة على الاختلاف والتبادل القائم بين الفلسفة والعلم واللغة[1].

ثالثاً ـ في قضايا فلسفة اللغة

اذا كان تعريف وتحديد فلسفة اللغة، يختلف باختلاف التيارات الفلسفية، واذا كانت التيارات اللغوية مختلفة فيما بينها، فهل قضايا فلسفة اللغة واحدة ام انها هي ايضاً تختلف باختلاف التيارات اللغوية؟ نستطيع القول إن القضايا والاشكاليات واحدة، ولكن معالجتها موضع خلاف، وبالتالي فإن ما نقدمه لا يتعدى فتح نقاش حول قضايا فلسفة اللغة، نتمنى أن نتمكن من التوسع فيه في دراسات لاحقة. ويمكن إيجاز قضايا فلسفة اللغة اجمالاً بالنقاط الآتية:

١ ـ طبيعة وبنية اللغة:

ما هي اللغة؟ ما طبيعتها؟ أو ما هي بنيتها؟ ذلك هو السؤال الذي دأب العلماء والفلاسفة يطرحونه منذ ظهور المعرفة الإنسانية إلى يومنا هذا. ولذا نعتقد ان هذا السؤال يشكل احد القضايا الرئيسة في فلسفة اللغة، لانه يتناول بالدراسة تعريف اللغة وبنيتها أو طبيعتها. ومن أشهر التعريفات التي قيلت في اللغة أنها وسيلة للتعبير والتواصل، لكننا نعلم اليوم اننا نستطيع التواصل من دون حاجة إلى العلامات والرموز، وانه يمكننا التواصل عبر حركات مختلفة. لذا فإن اللغة ليست فقط علامات ورموز، وانما هي شيء اكبر من ذلك. فاذا كان الحيوان يستعمل بعض الحركات والعلامات الخاصة، فان هذه العلامات أو الحركات في غالبها ذات طبيعة فطرية، اما عند الانسان فان العلامات مكتسبة بفعل التعلم من العائلة والمحيط العام والمؤسسات التربوية،

---

(١) اندريه جاكوب، **أنثربولوجيا اللغة**، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

وجزء منها فطري عليه خلاف كبير بين العلماء. وتعتبر مسألة الجانب الفطري والمكتسب في اللغة، من المسائل التي لا تزال موضع نظر عند علماء الأحياء وعلماء النفس وعلماء اللغة الذين انقسموا حولها إلى اكثر من فريق.

و نظراً لصعوبة تعريف اللغة، فإن هناك من يرى ضرورة التركيز على الجانب الوظيفي للغة، وضرورة التمييز فيه بين عدة مستويات أو وظائف، لأن للغة بالفعل وظائف عدة ـ رغم ما يحتاجه المفهوم الوظيفي من تحليل ودراسة[1] ـ ومن بين وظائف اللغة: الوظيفة التواصلية سواء بلغة طبيعية أم بلغة اصطناعية التي يتقاسمها الانسان والحيوان معاً. وهناك وظيفة اخرى، لا توجد الا عند الانسان، وهي الوظيفة التصويرية أو التمثيلية أو المفهومية، أي تلك الوظيفة التي تقوم بها اللغة الانسانية عندما تعمد إلى وصف الاشياء أو العالم بشكل مجرد، وصياغته في صور وعبارات دالة، وبها نستطيع تسمية أشياء العالم. وإن هذه التسميات، المشكّلة من افعال واسماء وعلاقات أو روابط، لا تنتمي إلى اشياء العالم وانما تشكل عالماً قائماً بذاته، هو عالم اللغة الانسانية، أو ما سماه بوبر بـ"العالم ٣".

وبحكم اننا نحيا نفسياً اكثر في عالم اللغة مما في العالم الحسي، ونمضي وقتاً اكبر في الكلام ، فاننا نشعر باستقلال عالم اللغة عن عالم الاشياء، وعن هذا الاستقلال تنشأ العديد من المشكلات اللغوية. واذا كانت جميع وظائف اللغة تشتق من وظيفة التواصل، الا أن الوظيفة التصويرية لا تشتق منها، وبالتالي فإن ما يميز الانسان من الناحية اللغوية هو الوظيفة التصويرية للغة، وهو ما يطرح علاقتها بالفكر.

واذا كانت اللغة تواصلية ، فانها في حقيقتها تواصل مع الآخر، وهذا ما سوّغ كما هو معلوم قيام فلسفة كاملة على التواصل والحوار. ومن المهم الاشارة، في هذا السياق، إلى ان الحيوان يتواصل مع غيره من الحيوانات أو البشر، ولكنه لا يتحاور ولا يدخل في نقاش، لان النقاش أو المحادثة تقتضي المقدرة على المقارنة بين مختلف الاطروحات والتأكيدات التي تصرح بها الاطراف المتحاورة، وان المحاور يستطيع التقرير والحكم على القضية مدار الحديث والمناقشة، ويستطيع الخروج من حالته الذاتية إلى الحالة العامة أو من الحالة الخاصة إلى الحالة العالمية، وهذا ما انجزته المعرفة الانسانية عموماً عبر تاريخها الطويل.

وللمحادثة طابعها الاجتماعي والعالمي معاً، لان الانسان يستطيع ان يتحادث أو

---

(١) حول مفهوم الوظيفة في الفكر العلمي المعاصر، تُنظر الدراسة الاتية: Elisabeth Pacherie, «Le fonctionnalisme: etat des lieux», in: *Intellectica*, n° 2, 1955, pp. 9 - 37.

يناقش أو يتحاور ليس فقط مع أقرانه أو أمثاله من الجماعة اللغوية التي ينتمي اليها، ولكنه يتواصل ويتحاور مع الانسان بوصفه إنساناً عالمياً. وعليه، فإن التواصل والحوار الانساني لا يتم داخل جماعة معينة فقط، وانما بين جماعات لغوية مختلفة. وهذه الامكانية، امكانية الحوار العالمي أو الكوني، يعود بالدرجة الأولى إلى اللغة التصويرية، التي كانت ولا تزال لها نتائج عظيمة على الانسان، وهو ما تعكسه مختلف الحضارات والثقافات. ولعل هذه الواقعة هي التي دفعت بفيلسوف مثل هابرماس إلى تأسيس فلسفة قائمة على فعل الحوار والتواصل والمحادثة، وهو ما حاولنا ان نبينه في القسم السابق من هذا الفصل[١].

ولقد عرّف العالم الأمريكي ادوارد سابير، على سبيل المثال، اللغة بقوله: «انها طريقة انسانية خالصة وغير غريزية لتوصيل الافكار والانفعالات والرغبات بواسطة نسق من الرموز المولّدة توليداً ارادياً»[٢]. كما أكّد على أن الاعضاء الكلامية، اعضاء عرضية تُستخدم استخداماً عرضياً لانتاج الكلام. فالرئتان والحنجرة والأنف واللسان والشفتان اعضاء مفيدة للكلام، ولكن لا يجب اعتبارها اعضاء كلامية أولية، وأن ما يتحدث عنه علماء النفس والأحياء عن مراكز دماغية للكلام، تؤدي ايضاً وظائف أخرى مثلما يؤدي اللسان وظائف اخرى غير وظيفة الكلام.

ومن هنا، استنتج سابير أن «اللغة لا تتمركز ولا يمكن تحديد تمركزها، لانها تتألف من علاقة رمزية خاصة، هي علاقة اعتباطية فيزيولوجية، بين جميع العناصر الممكنة للوعي من ناحية وعناصر منتخبة معينة في الاجهزة السمعية والحركية والمخية والعصبية الاخرى من ناحية ثانية... ومن هنا فليس بوسعنا سوى أن نرضى بأن تكون اللغة نظاماً وظيفياً تام التكوين في التركيب النفسي أو الروحي للانسان، ونحن لا نستطيع تعريفها بوصفها كياناً بالمعنى الطبيعي - النفسي فقط، مهما كان الاساس الطبيعي - النفسي مهماً في عملها في داخل الفرد»[٣]. وبالتالي فان دراسة اللغة هي دراسة وبحث في الوظائف والاشكال الخاصة بالانظمة الاعتباطية للرمزية التي نسميها لغات.

---

(١) حول الدور التواصلي للغة واهميته في اللغة التصويرية، يُنظر: Francis Kaplan. *Des singes et des hommes. la frontière du langage*؛ وكذلك حواره في مجلة: *Le journal des psychologies*, n° 198, juin, 2002, pp. 64 - 68.

(٢) ادوارد سابير، «مدخل للتعريف باللغة»، في: **اللغة والخطاب الادبي**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣، ص ١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥.

٢ ـ اللغة والفكر:

تظهر علاقة اللغة بالفكر في مستوى اللغة التصويرية. صحيح أن الفكر في حد ذاته يطرح مشكلات أساسية ليس أقلها طبيعته (ما الذي يميزه عن العقل وعن الوعي وعن الذكاء؟ وهل يمكن فصل الفكر عن اللغة؟)، ولكن عملياً لا يمكن تصوّر الفكر من غير لغة، وان كانت هناك حالات من الفكر الخالص، الا ان التفكير المفهومي أي المعتمد على المفاهيم لا بد وان يرتبط باللغة.

ولقد سبق لديكارت أن بيَّن أن اللغة وسيلة للفكر، وانها ملَكَة نفسية ، وقد طوّر هذا الطرح ـ كما مر بنا في الفصل السادس ـ مؤسس اللسانيات الديكارتية نعوم شومسكي. ولكن هناك كما قلنا من يطرح مشكلة خاصة، وهي: الا يمكن أن يكون الفكر قائماً بذاته، مثلما قال ذلك على سبيل المثال ميرلو ـ بونتي أو هيغل أو قبلهما أفلاطون عندما تساءل حول امكانية حوار الروح مع نفسها أو حوار النفس مع ذاتها؟ وهل وظيفة اللغة التعبير فقط عن الافكار كما تساءل بنفنيست؟ وبيَّن أن اللغة في ذاتها يمكن أن تتحول إلى ما سماه بما بعد اللغة، أي عندما تحاول تحليل بنيتها، وهو ما سماه سابقاً ياكوبسن بالوظيفة الميتالغوية أو المابعد لغوية.

كما طرح سؤال اللغة والفكر ادوارد سابير كذلك، متسائلاً: «كثيراً ما تطرح مسألة هل أن الفكر ممكن بغير الكلام؟ أو بالاحرى أليس الكلام والفكر وجهين للعملية النفسية عينها؟» وأجاب بقوله: «من وجهة نظر اللغة، فقد يعرّف الفكر بانه المحتوى الاعلى الكامن أو الممكن للكلام، المحتوى الناتج عن تأويل كل العناصر في تيار اللغة على انه مسكون بقيمتها التصورية الكاملة. ويستتبع ذلك أن اللغة والفكر لا يشتركان في حدودهما. وفي افضل الاحوال، لا يمكن للغة سوى أن تكون الوجه الخارجي للفكر في ارقى مستويات التعبير الرمزي واكثرها تعميماً. ولكي نعبِّر عن وجهة نظرنا تعبيراً مختلفاً بعض الشيء نقول: إن اللغة هي في الاساس وظيفة قبل-عقلية. فهي تسبغ على الفكر الكامن فيها، الفكر الذي كثيراً ما يقرأ منها، تصنيفاتها واشكالها بتواضع. أي انها ليست كما يدّعي البعض بسذاجة، التسمية الاخيرة للفكر»[1].

يفيد هذا النص اعطاء الأولوية للغة، الا أن سابير يستدرك ويقول: «ربما كان الفكر ميداناً طبيعياً مستقلاً عن الميدان المصطنع للكلام، لكن يبدو أن الكلام هو السبيل الوحيد المؤدي إلى الفكر فيما نعرف»[2]. كما حذّر من التطرف في القول بأسبقية اللغة،

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

قائلاً: «فقد نفترض أن اللغة نشأت نشوء قبل عقلي ـ لا نعرف كيف، ولا على أي مستوى من الفعاليات العقلية بالضبط ـ ولكن يجب أن لا يذهب بنا الظن إلى أن النسق المتطور جداً من الرموز الكلامية قد شكّل نفسه قبل نشوء التصورات المتميزة للتفكير، بل يجب أن نتصور أن العمليات الفكرية انتظمت كنوع من التدفق النفسي، مع بدء التعبير اللغوي في الاغلب، أو بالاحرى، ما ان عُرف التصور حتى تفاعل مع حياة رمزه اللغوي، دافعاً إياه إلى المزيد من النمو اللغوي»[1].

و الباحث في فلسفة اللغة يلاحظ انتقال فلاسفة اللغة إلى فلاسفة للذهن كما هو حال الفيلسوف الأمريكي سيرل على سبيل المثال. ومرد ذلك أن مشكلات اللغة لا يمكن فصلها عن مشكلات الفكر أو على الاقل لا يمكن مناقشة مشكلات اللغة من دون طرح مباشر أو غير مباشر لمشكلات الفكر. ولعل اهم مساهمة لفلسفة اللغة بتياراتها المختلفة، انها استطاعت أن توضح بعض مسائل الفكر، ومنها أن اللغة والفكر بنيات مركبة، فالافكار يتم تحليلها تكوينياً أي عندما تُصاغ في مفاهيم وهو ما يُعرف بالعمليات التركيبية.

ولو عدنا، على سبيل المثال، إلى آخر ما كتبه سيرل في هذا الموضوع، لوجدناه يناقش موضوع اللغة والفكر، مبيناً أن ما يقصده بالفكر هو الحالات والعمليات الذهنية التي لدينا حولها جميعاً خبرة. فالفكر في نظره لا يعني جوهراً أو وحدة مفصولة ومعزولة. وأن ما يميز اللغة هو القدرة على انجاز افعال كلامية باستعمال جمل لغوية طبيعية أو أي اداة رمزية. وأنه يهتم باستعمال الادوات الرمزية، ليس فقط من اجل التحدث بصوت عالٍ ولكن من اجل التفكير بعمق. وأن الفكر ظاهرة بيولوجية، وأن جميع الحالات والعمليات الذهنية ناتجة عن عمليات اعضاء بيولوجية، كالدماغ أو بنية الدماغ. وعلينا أن نفكر بالذهني باعتباره مشتقاً من الحيوي أو البيولوجي، وبذلك نتجاوز الطرح الكلاسيكي لمسألة الروح والجسد والذهني والفيزيائي كما اسسها التقليد الديكارتي. من هنا ظهرت فلسفة الذهن، أو فلسفة الفكر التي يُعدّ سيرل أحد مؤسّسيها. لذا، قلنا إن احد مظاهر افول الفلسفة اللغوية هو انتقالها إلى فلسفة ذهنية[2].

وبناء على تلك الاطروحة التي ترى في الذهن حالات وعمليات وفي اللغة استعمالاً للرموز، طرح سيرل سؤالاً عن العلاقة بينهما، أي ما العلاقة بين الفكر واللغة؟

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١.

(٢) John Searle, «Langage ou esprit?». Trad. Valerie Picaude, in: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000,* op. cit., pp. 368 - 369.

ما العلاقة بين الحالات الذهنية واستعمال الرموز؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن لصوت ولرسم معين أن يحمل معنى معيناً؟ كيف يمكن لعلامات ان تصور الاشياء والوضعيات المختلفة في العالم؟ من الواضح أن هذه الاسئلة تختصر تاريخ المشكلة اللغوية في الفلسفة، وبالتالي لا يمكننا تقديم اجابة وافية عليها، وحسبنا أن نشير إلى رأي سيرل في هذا السياق.

يمكن القول، تجاوزاً: إن الفكر سابق على اللغة بما اننا نعرف أن الاطفال الصغار يمكن لهم أن يعرفوا حالات شعورية واعية بما فيها الادراك وبعض الافعال القصدية والرغبات، قبل أن يمتلكوا لغة. ولكن بالنسبة للعمليات الذهنية المعقدة، فإن اللغة تكون سابقة على الفكر، لأن الكائن المالك للغة هو الوحيد القادر على أن يكوّن افكاراً وتصورات ذهنية. فكيف يكتسب الانسان اللغة؟ تفاصيل هذه العملية لا تزال غير مفهومة، الا أن المخطط العام يبيّن أن الطفل يعرف حالات قصدية أولية، من بينها تقليد الاصوات التي يصدرها البالغون، وانه يتعرف على امه، ثم بعد ذلك يكتسب مقدرة لغوية أولية، وهو ما يسمح له بامتلاك مقدرة ذهنية اكبر تسمح بدورها بتنمية المقدرة اللغوية بشكل اكبر. وهكذا تضيف اللغة إلى الفكر ويضيف الفكر إلى اللغة حتى يمتلك الطفل كفاءة لغوية، وبالتالي فإن الملكة اللغوية والملكة الذهنية تسيران جنباً إلى جنب.

لكن هذا التحديد تحديد وصفي تجريبي، لأن المشكلة اللغوية تتمثل في البنية المنطقية والشروط الممكنة للنمو. فما هي البنية المنطقية التي من خلالها يبدع الفكر المعنى والدلالة؟ للاجابة على هذا السؤال،اقترح سيرل مصطلحين اساسيين من مصطلحاته الجديدة وهما: القصدية وشروط الكفاية، حيث يرى أن ما يربط الفكر بالعالم ليس الوعي وانما نوع من القصدية. وإنه لفهم القصدية، يجب معرفة شروط الكفاية، وبالتالي فان الحالات القصدية تعمل بطريقة ترمي إلى تحديد شروط كفايتها[1].

٣ ـ اللغة والواقع:

هناك مستوى ثالث أو قضية ثالثة يتمحور حولها النقاش، وهي علاقة اللغة بالواقع. وهي قضية قديمة قدم التفكير الإنساني كما بيّنا ذلك في الفصل الأول، ويمكن ردها على الاقل إلى **محاورة كراتيل** التي طرحت علاقة الاسماء بالمسميات، وما زالت إلى يومنا هذا مدار نقاش في مختلف النظريات اللغوية. فإذا قلنا مع

---

(١) *Ibid.*, p. 371.

بنفنيست أو فوكو على سبيل المثال، إن اللغة عنصر ثقافي، فإنها تتحول في ذاتها إلى جزء من الواقع.

وإذا ما احتكمنا إلى الألسنية بوجه عام، وإلى اللسانيات البنيوية عند دي سوسير على وجه الخصوص، فان العلاقة بين اللغة والواقع علاقة اعتباطية غير طبيعية. هذا ما يؤكده وجود كلمات عديدة لتحديد شيء واحد. وبالتالي فإن اللغة تشكّل عالماً قائماً بذاته، والواقع يشكّل عالماً قائماً بذاته.

وإذا كنا قد اشرنا إلى هذا الموضوع في الفصل الثالث، فإننا نريد أن نُجمل الحديث فيه بالقول إن اللغة هي بطبيعتها تجريد، وأن كلماتها تنطبق على اشياء عديدة، وبالتالي فان اللغة تدخل في باب العموم وليس في باب الخصوص؛ وإنه من غير الممكن تسمية جميع الاشياء بمسميات معينة، وإن كلمة الكرسي، على سبيل المثال، تنطبق على جميع انواع الكراسي على اختلافها، ولا نستطيع أن نطلق اسماء على جميع الكراسي على اختلافها، لان ذلك سيؤدي إلى ما يسميه بعض العلماء بانفجار اللغة؛ والدخول في حالة من التذرير اللامتناهي، يجعل من اللغة اداة غير صالحة للاستعمال.

من هنا، فإن الفكر عندما يُسمّي، فانه يُسمّي بحسب الاجناس والانواع أو المجموعات والوحدات، ولذا وجب تصور علاقة ما بين الدال والمدلول. وإذا كانت النظرة الاصطلاحية في علم اللغة الحديث هي النزعة الغالبة وتهدف إلى القضاء على الاسئلة الميتافيزيقية للغة، فإن القول بالاصطلاح لا يخلو في نظر بعض العلماء من نزعة ميتافيزيقية، لانها تؤدي إلى النظرة الثنائية التي تفترض وجود عالم للغة وآخر للاشياء. وبالتالي، فإن النقاش حول علاقة اللغة بالواقع أو بالعالم أو بالاشياء، لا تزال موضع نظر. يؤكد هذا على سبيل المثال ما قدمه فيتجنشتاين في نظريته الأولى والثانية، وكذلك الصراع القائم بين انصار النزعة الواقعية وانصار النزعة العقلية.

ولقد انتهى سيرل، مثلاً، في هذه المسألة إلى القول بضرورة الربط بين اللغة والفكر والواقع، وأن العلاقة قائمة بين اللغة والواقع وانهما يعملان معاً، وأن الواقع مستقل عن الذهن، ويتم التعبير عنه بلغة عادية واصطناعية، تتضمن قضايا أو عبارات صحيحة، وأن هذه العبارات صحيحة لانها تصور الواقع أو تمثله، وأن قيمة النظريات المعرفية هي في تطابقها مع الواقع[1].

---

(١) لمزيد من التفصيل، يُنظر: J. Searle, «Rationalisme et réalisme. Qu'est - ce qui est en jeu?», in: *Deadalus*, automne 1993, pp. 55 - 83.

٤ ـ اللغة والسلطة:

لا شك في أن اللغة هي التي تسمح بظهور الوعي الذاتي، أو بعبارة ادق: اللغة هي التي تمكننا من وعي ذاتنا، وذلك عندما اعبّر عن نفسي بالضمير "أنا": أنا الذي اقول! انا الذي اتكلم! وأنا الذي اسمّي الاشياء! ومن هذه المقدرة تنشأ جميع سلطات التسمية... المعرفية والسياسية. الا انه يتعين علينا أن نميز بين جانبين من هذه القضية، يتمثل الجانب الأول في سلطة اللغة أو الكلمة أو الخطاب، وقد مثّل هذا الموقف خير تمثيل الحركة السوفسطائية في تاريخ الفلسفة. كما بيّنا بعض جوانب هذا الموضوع عند مارتن هيدغر وميشيل فوكو.

ولقد نبّه إلى هذا الجانب من اللغة في الفلسفة الحديثة فريدريك نيتشه، الذي تقوم فلسفته على مفهوم القوة وعلى المنهج الجينيالوجي الذي هو تحليل للغة عبر تحليل الاحكام القيمية والاخلاقية. ولقد ساعده في ذلك معرفته الواسعة بفقه اللغة وبأصل الكلمات وطريقة اشتقاقها. وتمكن من فرض اسلوب فلسفي جديد يعتمد على المجاز بشكل اساسي، ويعكس سلطة اللغة بشكل بارز.

في نظره، اللغة مهما كان مستواها، تحمل آثار السلطة وصفة القوة، حتى وان ارادت إخفاء هذا الطابع أو الخاصية. فالطبقة الحاكمة، على سبيل المثال، تترك آثارها عبر تسميتها للامكنة وللمواقع، وعبر أحكام قيمها المختلفة. هذا ما تؤكده الحضارة اليهودية المسيحية، التي يحكمها الكهنة والرهبان بلغتهم التي تحمل قيم الابدية والخلود وبموقفهم الرافض للعالم الحسي وللرغبة والارادة. لقد كانت اللغة وسيلتهم للهيمنة على الجماعات ـ أو بالاحرى على القطيع على حد قوله ـ وهو ما يطرح علاقة اللغة بالسلطة الرمزية.

ولقد عمّق هيدغر هذا الطرح، الذي تأثر به كثيراً فوكو في بداياته الفلسفية، وبيّنه في دراسته عن الشاعر ريمون روسيل حيث اكد على أن اللغة عند هذا الشاعر السوريالي تتميز بالحركة والتكرار والاختلاف، وانها تشبه الآلة الحربية، أو كما قال «ان روسيل قد ابتدع آلات لغوية، ليس لها خارج الأسلوب أي سر، حيث يكون المرئي هو العميق»[1]. انها اللغة المضاعفة دائماً، تلك اللغة التي تبدأ من نقطة صغيرة لتكبر بعد ان ترسم صوراً لامتناهية، حيث تنسج خيوطها بحركة مزدوجة، حركة تقدم وتراجع، تشبه الآلة الحربية، التي يصفها بقوله: «الآلة اللغوية لروسيل آلة

---

(١) Michel Foucault, *Raymond Russel*, Gallimard, Paris, 1963, p. 27.

مضاعفة، لغة منطوقية منسجمة، تخفي لغة صماء مبعثرة ومكسرة ومهشمة»[1].

وتحمل هذه اللغة في حركتها التراجعية لغز الموت، مما يجعلها تحمل طابع الكينونة، بحيث تربط الكائن بازدواجياته، بوحدته وانفصاله. إنها تأتي من تلك الزاوية المظلمة حيث تظهر اشياء وتستتر اشياء. كما تأتي أهمية روسيل من كونه يملك اللغة الاختراقية أو الكلمة الخطيرة أو الآلة الحربية. ولذا اتخذه فوكو نموذجاً للكتابة الادبية، وهو ما جسدته مقالاته عن بتاي وبلانشو وكلوسوفسكي على وجه الخصوص.

و لقد تم نقد هذا الطابع السلطوي للغة من قبل الفيلسوف الفرنسي ذاته، وذلك عندما تخلّى عن هذا المنظور واستبدله بالمنظور الوظيفي التداولي كما مر بنا في الفصل السابع. كما نقده بورديو، الذي بيّن ان اللغة لا تملك السلطة في ذاتها وانما هي مقرونة دائماً بالسلطة.

وهذا ما يؤدي بنا إلى طرح الجانب الثاني من علاقة اللغة بالسلطة، حيث تظهر في هذا الجانب اشكال مختلفة من العلاقات بين اللغة والدولة والسلطات الاجتماعية المختلفة ومع مشكلات الهوية .ويبيّن تحليل الخطاب مختلف هذه المستويات، كما ان هناك فلاسفة معاصرين امثال الفيلسوف الكندي شارل تايلور، الذي حلل هذا البعد في اطار تأسيسه للفلسفة السياسية والاخلاقية، ومن خلال تركيزه على البعد اللغوي في موضوع التعدد الثقافي. كما طور هذا الجانب ما يُعرف بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب، حيث قامت بتحليل الخطابات السياسية بناء على مقاربات لسانية ولغوية مختلفة، حيث تلعب التداولية، باعتبارها تدرس وظيفة المنطوقات، دوراً مركزياً.

ومن المعلوم ان هذا الفرع الالسني الذي اسسه الفيلسوف الامريكي شارلز موريس Morris وذلك في مقالته المنشورة في **الموسوعة الفلسفية** عام ١٩٣٨، حيث ميّز بين مجالات اللغة المختلفة وصنّفها ثلاثة: التركيب أو بشكل عام النحو الذي يدرس العلاقة بين العلامات، والدلالة التي تدرس المعنى من خلال العلامة ومعناها، والتداولية التي تعالج العلاقات بين العلامات والمستخدمين أو المستعملين.

ولقد تعمقت الدراسات التداولية بفضل اعمال أوستين وسيرل وهابرماس وكارل أوتو آبل، وتشكلت تداولية لسانية في فرنسا، ودعمت بقوة منهج تحليل الخطاب، كما يظهر ذلك عند فوكو الذي بيّنا انه انتقل من الطرح الانطولوجي للغة إلى الطرح التداولي للغة والخطاب واصبح يهتم بعلاقة الخطاب بالسلطة، وقد بيّنا بعض عناصر ذلك التحليل في الفصل السابع. كما دعمت التداولية ابحاث تحليل الخطاب، وخاصة

---

(1) *Ibid.*, p. 35.

الخطاب السياسي، الذي مكّنته من معرفة مختلف العلاقات بين اللغة والسياسة. وتشكّل منهجيات تحليل الخطاب السياسي احد المجالات الاساسية في العلوم السياسية.

وبعد، فإن هذه عينة من القضايا الأساسية في فلسفة اللغة، عينة لا يمكن بحال من الأحوال ان تغطي جميع مسائل اللغة وقضاياها، لأن هذه القضايا التي بيّنا بعض ملامحها هي بذاتها تتجزأ وتتفرع إلى قضايا جزئية. ولقد كان غرضنا ان نبيّن المسائل المشتركة لمبحث فلسفة اللغة، وان نشير ولو بطريقة غير مباشرة إلى مدى ارتباط هذا المبحث الجديد بمباحث الفلسفة المختلفة ولا سيما فلسفة العلوم ونظرية المعرفة وفلسفة الذهن والمنطق والسياسة وتاريخ الفلسفة، وإلى الإمكانيات المعرفية التي يمكن ان يقدمها هذا المبحث الفلسفي في معالجة مختلف القضايا الفلسفية سواء القضايا المعرفية أم السياسية. لذلك كله، تعتبر فلسفة اللغة بديلاً مناسباً للفلسفة اللغوية، وتحولاً هاماً على صعيد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة.

خاتمة

حاولنا، من خلال فصول هذا الكتاب، ان تبيّن أفول الفلسفة اللغوية ونهاية النموذج اللغوي التحليلي والتأويلي والبنيوي، وكيفية تحول المنعطف اللغوي من الفلسفة اللغوية إلى فلسفة اللغة، ومن حالة الانغلاق والانحصار في الدائرة اللغوية إلى حالة الانفتاح والتواصل مع حقول الفلسفة وميادينها وقضاياها وإشكالياتها المختلفة.

يجسد هذا الأفول مواقف وآراء وأقوال الفلاسفة مدار الدراسة. فقد تحول مسار فلاسفة التحليل وعلى رأسهم مؤسس الفلسفة اللغوية فيتجنشتاين من لغة مثالية وكاملة منطقياً على حد تعبير راسل إلى لغة عادية طبيعية وسائدة، ومن تحليل منطقي صوري ورمزي لقضايا البروتوكول إلى تحليل لوظائف اللغة. كما عرف التيار التأويلي تحولاً اساسياً مثّله ريكور في تأكيده على دور الإحالة في التأويل. وأنجز هذا التحول داخل اللسانيات نعوم شومسكي، الذي نقل اللسانيات من النظرية البنيوية إلى النظرية التحويلية. وانتقل ميشيل فوكو من الطرح الانطولوجي للغة إلى التداولية الخطابية. وقدم بيير بورديو مسحاً نقدياً شاملاً لمختلف أشكال المنعطف اللغوي، وأكد على أننا لا نستطيع فحص اللغة باللغة، وان فحصها يستوجب ربطها بالمجتمع وبالأدوار التي تقوم بها في المجتمع والسلطة، وخاصة دورها في السلطة الرمزية، مما استوجب تأسيس تداولية اجتماعية.

ولقد حاولنا أن نبيّن ذلك كله بطريقة تاريخية وتحليلية ونقدية، ومن هنا عمدنا إلى مناقشة آراء الفلاسفة في اللغة عبر التاريخ، وخصصنا أرسطو وابن رشد بذلك، وحللنا آراء كاسيرر في اللغة وفي تاريخ الفلسفة، وبيّنا عملية التحول التي حدثت للفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من دراسة مواضيع الوجود والمعرفة والقيم إلى دراسة اللغة في ذاتها، وهو ما اصطلح عليه بالمنعطف الغوي، الذي يعرف هو نفسه تحولات جديدة، أعادت للفلسفة دورها وقضاياها ومشكلاتها.

ولم نكتف بعرض التحول الذي عرفه المنعطف اللغوي، بل سعينا إلى طرح منظور لغوي يعتمد على البنية الوظيفية للغة، وذلك بالاستناد إلى أعمال اللغويين

وألالسنيين بالدرجة الأولى وتحليلات الفلاسفة. وهكذا أكدنا على أهمية نظرية كوهلر وهمبولت وياكوبسن في الوظائف اللغوية، وتطبيقاتها عند كاسيرر وپوپر وريكور وفوكو. وخلصنا إلى نتيجة أساسية مؤداها أن الفلسفة المعاصرة، منذ السبعينات من القرن العشرين، لم تعد محصورة في الحلقة اللغوية، وإنما شرعت في المناقشة الفلسفية لشتى المسائل والقضايا. ولعل في عودة الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق وتجدد مبحثهما بفضل نظريات راولس، فوكو، هابرماس، تايلور، ريكور وغيرهم، خير دليل على هذا التحول.

وهكذا تتأكد من جديد مقولة أرسطو القائلة إن القضاء على الفلسفة يستوجب الفلسفة، فاذا كانت الفلسفة اللغوية قد حاولت بأساليب مختلفة القضاء على الفلسفة والاعلان عن نهايتها وموتها باسم النموذج اللغوي المنطقي أو اللساني أو التأويلي، فإن الفلسفة تعود من جديد تاركة وراءها الفلسفة اللغوية بوصفها جزءاً من تاريخ الفلسفة المعاصرة، فاتحةً المجال في الوقت نفسه لمجال فلسفي خصب، ألا وهو مجال فلسفة اللغة، بفلاسفته وإشكالياته ومناهجه ومفاهيمه.

وإن قراءة سريعة لما يكتبه الفلاسفة في وقتنا الحاضر، يُبيِّن بجلاء ووضوح عودة المباحث الفلسفية الكبرى كالميتافيزيقا والأخلاق والسياسة وغيرها من المباحث الفلسفية، التي حجبتها لفترة، الفلسفة اللغوية. بل نستطيع القول إن الفلسفة المعاصرة قد خرجت من الدائرة اللغوية، بما في ذلك فلاسفة اللغة امثال سيرل الذي اصبح يهتم بفلسفة الذهن والفكر. واصبح «الذين كانوا فلاسفة اللغة في السبعينات، فلاسفة الذهن في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين»(١).

كما حاولنا دحض مغالطة مفادها أن فلسفة اللغة انجلوسكسونية، أو انها ميزة خاصة بالفلسفة الانجلوسكسونية، وانها نتيجة لميراث الفلسفة التجريبية الذي بدأ منذ العصر الوسيط بنقد ما عُرف بمشكلة الكليات في الفلسفة، الذي نتج عنه التيار الاسمي، ثم تقوى هذا الاتجاه بفعل النقد الموجه إلى الفلسفة الهيغلية وهو ما ادى إلى ظهور فلسفة لغوية في انجلترا، فلسفة قادها كما هو معلوم مور وراسل وفتجنشتاين. وأن هذا الثلاثي كان وراء ما سماه رورتي بالمنعطف اللغوي، الذي تدعّم بالوضعية المنطقية، لنؤكد أن الاهتمام باللغة، ليست خاصية انجلوسكسونية وانما قارية ايضاً. وهذا ما عكسه، من جهة التيار التأويلي الذي تعود جذوره إلى عصر الإصلاح الديني وتطوراته التي عرفها مع شلايرماخر وديلتي، وتبلور بشكل فلسفي عند غدامر وريكور،

---

(١) François Recanati, «Du langage à l'esprit», in: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*, op. cit., p. 383.

ومن جهة أخرى التيار اللساني الذي يعتمد على علم اللغة وجسّدته النزعة البنيوية وغيرها من الاتجاهات الألسنية، وبالتالي فإن الاهتمام باللغة اصبح مسألة فلسفية تتميز بالكونية والكلية.

ولم نكتف بالعرض والتحليل والمناقشة النقدية، وانما سعينا إلى إجراء مقاربة نقدية، تجد أرضيتها في النظرية الوظيفية، التي لا يمكن فصلها عن المجال التداولي في اللغة. وهذا الطرح اللغوي اعتمده، بأشكال مختلفة، الفلاسفة الذين حللنا آراءهم، حيث دعا بوبر إلى نوع من التداولية التواصلية، وريكور إلى نوع من التداولية السردية، وفوكو إلى نوع من التداولية الخطابية، وبورديو إلى نوع من التداولية الاجتماعية.

على أن هذا الطرح لا يلغي، بأي حال من الأحوال، الجوانب المتعددة للظاهرة اللغوية التي تتقاسمها علوم بينية عديدة. وفي تقديرنا، فإن الخطوة العلمية في معرفة هذا الموضوع هو اعتماد المعرفة العلمية وعلى رأسها اللسانيات، أو كما قال بياجيه، فان النموذج البيني هو المقاربة المناسبة للغة، لأنها تدمج الملامح الأساسية للغة سواء الملامح البيولوجية أم النفسية أم اللسانية، وتضمن تفكيراً فلسفياً حول علاقة اللغة بالفكر والفعل والواقع.

وإذا كان هناك من شعر في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة بالحاجة إلى إعطاء صورة عامة لمنزلة اللغة في الفلسفة المعاصرة[1]، وهناك من درس اتجاهاً من الاتجاهات التي تمثل المنعطف اللغوي، وخاصة الاتجاه التحليلي على وجه الخصوص، وذلك لأسباب معلومة ومعروفة، فإننا حاولنا من جانبنا ان نتقدم بمساهمة فلسفية تنظر في اللغة من زاوية كلية ووفقاً للتيارات المشكّلة للمنعطف اللغوي، ومن زاوية نقدية بيّنا فيها حدود وتحولات كل نموذج لغوي. وأخيراً، تقدّمنا بمنظور لغوي يتميز بطابعه الوظيفي والبيني والتاريخي أو التداولي، نعتقد انه يشكل مقاربة مناسبة لدراسة الظاهرة اللغوية.

---

(١) جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، الفصل الثالث.

المصادر والمراجع

أولاً ـ باللغة العربية

١ ـ ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**، تحقيق د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.

٢ ـ ابن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق الدكتور تشارلز بتروث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

٣ ـ ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، حققه وقدّم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، (د. ت).

٤ ـ ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، حققه محمود قاسم، راجعه وأكمله وعلّق عليه الدكتور تشارلز بتروث والدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

٥ ـ ابن رشد، **تلخيص السماع الطبيعي**، ضمن: **مجموعة ابن رشد**، حيدر آباد الركن، ١٩٧٤.

٦ ـ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

٧ ـ ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

٨ ـ ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مطبعة الأمام، ج ١، ١٩٨٣.

٩ ـ ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق وتقديم علي عبد الواحد وافي، الجزء الثالث، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، (د. ت).

١٠ ـ ابن جني، **الخصائص**، تحقيق علي النجار، دار المعرفة، ٢٠٠٠.

١١ ـ التوحيدي، **كتاب المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٢٩.

١٢ ـ الحبيب الفقي، «حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل»، **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته المنعقد بتاريخ ٤ـ٩ نوفمبر ١٩٧٨**، الجزائر، الجزء الثاني.

١٣ ـ الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠.

١٤ ـ الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠.

١٥ ـ الفارابي، **كتاب إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

١٦ ـ أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

١٧ ـ إدوارد سابير، «مدخل للتعريف باللغة»، في: **اللغة والخطاب الأدبي، مجموعة نصوص**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

١٨ ـ أرسطو، **السياسات**، نقله من الأصل اليوناني وعلّق عليه الأب أوغسطينوس بربارة البولسي، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٧٥.

١٩ ـ أرسطو، **كتاب العبارة**، نقل إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب: **منطق أرسطو**، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، ١٩٨٠.

٢٠ ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الرياض، منشورات الفاخرية/ بيروت، دار الكاتب العربي، (د. ت).

٢١ ـ أرسو، **كتاب الشعر**، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية الدكتور شكري عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

٢٢ ـ إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، (د. ت).

٢٣ ـ إ. أ. ريتشاردز، «فلسفة البلاغة»، ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانمي، **العرب والفكر العالمي**، بيروت، مركز الإنماء القومي، العددان الثالث عشر والرابع عشر، ١٩٩١.

٢٤ ـ الزواوي بغوره (تأليف وإشراف)، **مدخل جديد إلى فلسفة العلوم**، الجزائر، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٠.

٢٥ ـ الزواوي بغوره، **المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات**، عين مليلة، الجزائر، دار الهدى، ٢٠٠١.

٢٦ ـ الزواوي بغوره، «البنيوية منهج أم محتوى؟»، في: **عالم الفكر**، المجلد ٣٠، العدد ٤، إبريل ويونيو، ٢٠٠٢.

٢٧ ـ الزواوي بغوره، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

٢٨ ـ الزواوي بغوره، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

٢٩ ـ الزواوي بغوره، «دريدا فيلسوف التفكيك والحرية»، في: مجلة **الكويت**، العدد ٢٥٤، ٢٠٠٤.

٣٠ ـ أنطوان الصباح، «تطوّر مفهوم البنيان في اللسانيات الحديثة»، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد ٢٥، السنة ١٩٨٣.

٣١ ـ أوزوالد ديكرو، «نظرية الأفعال الكلامية، من سوسور إلى فلسفة اللغة»، **العرب والفكر العالمي**، العدد العاشر، ربيع ١٩٩٠.

٣٢ ـ أندريه جاكوب، **انثروبولوجيا اللغة ـ بناء وترميز**، ترجمة ليلى الشربيني، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

٣٣ ـ بول ريكور، «فلسفة اللغة»، في: **العرب والفكر العالمي**، العدد الثامن، خريف ١٩٨٩.

٣٤ ـ بول ريكور، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

٣٥ ـ بول ريكور، «إشكالية ثنائية المعنى» (ترجمة: فريال جبوري غزول)، **الهرمينوطيقا والتأويل**، دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

٣٦ ـ بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١.
٣٧ ـ بول ريكور، **العادل**، ج ١ وج ٢، ترجمة مجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، قرطاج ـ تونس، بيت الحكمة، ٢٠٠٣.
٣٨ ـ بسام بركة، «اللغة والبنية الاجتماعية»، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، مركز الانماء القومي، العدد ٤٠، السنة ١٩٨٦.
٣٩ ـ جان بياجي، **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧١.
٤٠ ـ جان كويزيني، «البنيوية»، في: **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد ٦ ـ ٧، ١٩٨٠.
٤١ ـ جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣، الفصل الثالث.
٤٢ ـ جون ليونز، **نظرية تشومسكي اللغوية**، ترجمة د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.
٤٣ ـ جورج دورليان، «بحثاً عن وجهي دي سوسير»، **دراسات عربية**، بيروت، دار الطليعة، العدد ٤، السنة ١٩٨٣.
٤٤ ـ جيرار جهامي، **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٤.
٤٥ ـ جيرار جهامي، **ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو**، المجلد الأول، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.
٤٦ ـ جيرار جهامي، «ابن رشد الشارح الأكبر»، **الفكر العربي**، السنة السادسة عشر، العدد الواحد والثمانون، صيف ١٩٩٥.
٤٧ ـ جيمس فينيك اليسوعي، **افلاطون: سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفي**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١.
٤٨ ـ جين بلان، «عندما يكون الكلام هو الفعل»، **العرب والفكر العالمي**، العدد الخامس، شتاء ١٩٨٩.
٤٩ ـ حسن حنفي، «ابن رشد شارحاً أرسطو»، ضمن: **أعمال ابن رشد في الذكرى المئوية لوفاته**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٨٥.
٥٠ ـ دفيد وورد، **الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور**، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.
٥١ ـ ردولف كرناب، «حذف الميتافيزيقا عبر التحليل المنطقي للغة»، في: **كيف يرى الوضعيون الفلسفة**، ترجمة وتقديم نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، ١٩٩٤.
٥٢ ـ روديجر بوبنر، **الفلسفة الالمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د. ت).
٥٣ ـ ر. روبنز، **موجز تاريخ علم اللغة "في الغرب"**، ترجمة أحمد عوض، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٧.
٥٤ ـ رينه ديكارت، **مقال في الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، دار الكتاب، ١٩٦٨.
٥٥ ـ روجيه غارودي، **البنيوية، فلسفة موت الإنسان**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

٥٦ ـ زكي مبارك، **في فقه اللغة**، تونس، الدار العربية للكتاب، (د. ت).
٥٧ ـ زكريا ابراهيم، **مشكلة البنية**، القاهرة، مكتبة مصر، (د. ت).
٥٨ ـ زينب العفيفي، **فلسفة اللغة عند الفارابي**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٧.
٥٩ ـ صفاء عبد السلام جعفر، **المفهوم الانطولوجي للغة عند هيدجر**، الاسكندرية، منشورات جامعة الاسكندرية، (د. ت).
٦٠ ـ صلاح إسماعيل عبد الحق، **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٣.
٦١ ـ صلاح فضل، **النظرية البنائية في النقد الأدبي**، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٨٠.
٦٢ ـ طه حسين، **تجديد ذكرى أبي العلاء**، القاهرة، دار المعارف، ط ٦، ١٩٦٣.
٦٣ ـ طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
٦٤ ـ طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن: **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١.
٦٥ ـ عادل فاخوري، «نظرية الافعال الكلامية»، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.
٦٦ ـ عبد الله الجسمي، «هل كان لودفيج فتجنشتاين وضعياً منطقياً؟»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، العدد الرابع والستون، السنة السادسة عشرة، خريف ١٩٩٨.
٦٧ ـ عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، ط ٥، ١٩٧٩.
٦٨ ـ عبد الرحمن بدوي، **منطق أرسطو**، الجزء الأول، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، ١٩٨٠.
٦٩ ـ عبد الكريم خليفة، «أدب ابن رشد»، في: **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزء الأول، ١٩٨٥.
٧٠ ـ عبد المجيد مزيان، «العقلانية الرشدية في علوم الشريعة»، في: **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزء الثاني، ١٩٨٥.
٧١ ـ عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات ـ قراءات في الفكر الغربي المعاصر**، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠٠١.
٧٢ ـ عمار الطالبي، «موقف ابن رشد من الشعر»، في: **مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزء الثاني، ١٩٨٥.
٧٣ ـ عزمي إسلام، **لدفيج فتجنشتاين**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، القاهرة، دار المعارف بمصر، (د. ت).
٧٤ ـ فتحي التريكي، **قراءات في فلسفة التنوع**، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨.
٧٥ ـ فرديناند د سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، ترجمة محمد القرماوي، محمد الشاوش، محمد عجينة، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.
٧٦ ـ لودفيج فتجنشتاين، **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠.

٧٧ ـ مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة**، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧.
٧٨ ـ محمد عابد الجابري، «ابن رشد وإعادة النحو العربي»، **فكر ونقد**، العدد ٤٩.
٧٩ ـ محمد الكتاني، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
٨٠ ـ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.
٨١ ـ محمود فهمي حجازي، «أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثنولوجية»، **عالم الفكر**، الكويت، وزارة الإعلام في الكويت، المجلد ٣، العدد ١، ١٩٧٦.
٨٢ ـ محمود سيد أحمد، **البراجماطيقا عند هابرماس**، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر، ١٩٩٤.
٨٣ ـ منى أبو سنة، «ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا»، في: **ابن رشد والتنوير**، تحرير مراد وهبة ومنى أبو سنة، تقديم بطرس غالي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، الكويت، دار قرطاس للنشر، (د. ت).
٨٤ ـ ميشال زكريا، **الألسنية ـ علم اللغة الحديث ـ المبادئ والاعلام**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٥.
٨٥ ـ ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة من الاساتذة، مراجعة مطاع صفدي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
٨٦ ـ ميشيل فوكو، فوكو مخترق حدود الفلسفة»، حوار أجرته معه جريدة **لوموند**، ترجمة محمد ميلاد، في: **مسارات فلسفية**، دار الحوار، ٢٠٠٤.
٨٧ ـ ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٨.
٨٨ ـ كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.
٨٩ ـ كارل بوبر، **أسطورة الإطار**، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٩٢، إبريل ٢٠٠٣.
٩٠ ـ كلوزيان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، ترجمة أحمد عوض، مراجعة عبد السلام رضوان، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٣، نوفمبر ٢٠٠٠.
٩١ ـ كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٦٧.
٩٢ ـ نعوم تشومسكي، **اللغة والعقل**، ترجمة ابراهيم مشروح ومصطفى خلال، مراكش، مطبعة دار توبقال للطباعة والنشر، ١٩٩٣.
٩٣ ـ نعوم تشومسكي، **المعرفة واللغة**، دار توبقال، ١٩٨٨.
٩٤ ـ يُمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين. الاصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٤، سبتمبر ٢٠٠٠.
٩٥ ـ وليام ليكن، **فلسفة اللغة، مدخل معاصر**، رتلدج، (لندن/ نيويورك، ٢٠٠٠)، ترجمة د. شفيقة بستكي، (كتاب قيد الطبع).

ثانياً ـ باللغة الأجنبية

1 - Adam Schaff. *Langage et Connaissance*. trad. par Claire Brendel. Anthropos, Paris, 1969.

2 - André Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, Gallimard, Paris, 1976.

3 - Anne Cauquelin. *Aristote. Le langage*. P. U. F.. Paris, 1990.

4 - Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1958.

5 - Abderrahmen Badaoui, «Averroès face au texte qu'il commente». In: *Multiple Averroès*. Les Belles Lettres. Paris, 1978.

6 - Auguste Comte, *Système de politique positive*. Carilian - Goeury, Paris, 1852.

7 - Antonio Gramsci. «Problèmes de civilisation et de culture». In: *Cahiers de prison*. Gallimard, Paris, 1982.

8 - Albert Dauzet, *La philosophie du langage*. Flammarion. Paris, 1920.

9 - Benedetto Croce. *Essais d'esthétique*. trad. Gilles Tiberghien. Gallimard, Paris, 1991.

10 - Christian Delacampagne. *Histoire de la philosophie au XX siècle*, Seuil, Paris, 1995.

11 - Christian Krijnen. «Le sens de l'être. Heidegger et le néokantisme». In: *Methodos*, nº 3, 2003.

12 - Catherine Kerbrat - Orecchioni, «La pragmatique du langage. Benveniste et Austin». *Actes du colloque international du C. N. R. S*, Université François Rabelais, Tours, 28 - 30 Septembre 1983, tome1. Peters, Paris, 1984.

13 - Diago Marconi, *La philosophie du langage au xx ème siècle*, trad. de L'italien par Michel Valensi. L'éclat. Paris, 1997.

14 - Denis Sauve. «Wittgenstein et les conditions d'une communauté linguistique». In: *Philosophiques*. volume 27, nº 2, 2000.

15 - Dominique Maingueneau et P. Charaudeau, *Dictionnaire d'analyse du discours*. Seuil. Paris, 2002.

16 - Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris. 1966.

17 - *Encyclopédie Encarta de Microsoft*, «Ernst Cassirer», 1997 - 2004.

18 - Ernst Cassirer. *Logique des sciences de la culture*, trad. par Jean Carro avec la collaboration de Jol Gubert. Cert, Paris, 1991.

19 - Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Minuit. Paris, 1975.

20 - Ernst Cassirer, *la philosophie des formes symbolique*, (1-*le langage*), trad. Ole Hansen - Love et Jean Lacoste. Minuit, Paris, 1972.

21 - Ernst Cassirer. «Stucturalism in modern linguistics». in: *WORD. Journal of the Linguistic Circle of New York*. Volume I, 1945.

22 - Eric Grillo. *La philosophie du langage*, Seuil, Paris, 1991.

23 - Elisabeth Pacherie. «Le fonctionnalisme: état des lieux», In: *Intellectica*, nº 2, 1955

24 - François Dosse. *Histoire du structuralisme*. Tome: *Le champ du signe, 1945 - 1966*. La découverte. Paris. 1992.

25 - Fodor & Katz, *The Philosophy of Language*, Harper and Row, New York, 1966.

26 - Frédéric Cossutta, «Pour une critique sceptique de la pragmatique transcendantale de K. O. Apel», in: *Methodos*, nº 3, 2003.

27 - France Aubin, *La théorie de la discussion et le droit international des droits de la personne: le cas des Nations Unies*. Université de Québec, Montréal, 1999.

28 - Francis Kaplan, «Des singes et des homes, la frontière du langage», In: *Le Journal des Psychologues*, n° 198, juin 2002.
29 - Fiorenza Toccafondi, «De Karl Buhler a Karl R. Popper», In: *Philosophique*, Volume 26, N° 2, 1999.
30 - Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*. De boeck & Larcier, Paris - Bruxelles, 1998.
31 - G. Deledalle. *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, P. U. F., Paris. 1967.
32 - Hans Georg Gadamer. *La philosophie Herméneutique*, Trad. Jean Grondin, P. U. F., Paris, 1996.
33 - H. G. Gadamer, *Langage et vérité*. Trad. Jean - Claude Gens, Gallimard, Paris, 1995.
34 - H. G. Gadamer, *Les Chemins de Heidegger*, Trad. Jean Grondin, Vrin. Paris, 1993.
35 - Jacques Guilhaumou, «ou va l'analyse du discours?», in: (http: //www. revue-texte. net Inedits/ Guilhaumou - ad. ht, L).
36 - Jacques Bouvresse, *Wittgenstein: La rime et la raison, science, éthique et esthétique*., Minuit. Paris. 1984.
37 - James Kinneavy, *A Theory of Discourse. The Aims of Discourse*. Prentice - Hall, 1971.
38 - Jean - Gérard Rossi, *La philosophie analytique*. P. U. F., Paris, 1993.
39 - Jean Grondin. *L'universalité de l'herméneutique*,P. U. F., Paris, 1993.
40 - Jean Grondin, *Le tournant Herméneutique de la phénoménologie*, P. U. F., Paris, 2003.
41 - Jean Grondin. «La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique». In: J-F. Mattei, *Philosopher en français*. P. U. F., Paris, 2001.
42 - J. P. Bronckart, *Théories du Langage*, Pierre Mardraga. Paris, 1986.
43 - Jean - Paul Resweber, *La philosophie du langage*, P. U. F., Paris, 1990.
44 - Jean - Paul Resweber, «Le champ de l'herméneutique. Trajectoire et Carrefours», In: *Revue Théologiques*, v. 10, n° 2, 2002.
45 - John, L. Austin: *Quand dire, c'est faire*. Traduction et introductions de Gilles Lane. Seuil, Paris, 1970.
46 - Jean François Dortier, *Langage et apprentissage. le débat Piaget - Chomsky*, Auscerre. 1999.
47 - Jean Piaget, *L'épistémologie génétique*, P. U. F., Paris. 1972.
48 - Jean Piaget, *Psychologie et Epistémologie. Pour une théorie de la connaissance*. Gonthier. Paris. 1970.
49 - John C. Eccles, *Evolution du cerveau et création de la conscience*, trad. J. M. Luccioni. Flammarion, Paris. 1994.
50 - John Searle, «Langage ou esprit?», Trad. Valerie Picaude, In: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*, Gallimard. Paris. 2000.
51 - J. Searle. «Rationalisme et réalisme: Qu'est - ce qui est en jeu?». In: *Deadalus*, automne, 1993.
52 - Jurgen Habermas, «Philosophie herméneutique et philosophie analytique». in: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*. Gallimard. Paris. 2000.
53 - J. Habemas. *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Flammarion, Paris. 1986.

54 - J. Sumpf, «A propos de la philosophie du langage», In: *Langage*, nº 21, 1971.
55 - Karl Popper, *Connaissance objective*, trad. J. J. Rosat, Aubier, Paris, 1991.
56 - Karl Otto Apel, *Le logos propre au langage humaine*, Traduit de l'allemand par Marianne Charriere et Jean - Pierre Cometti, L'éclat, Paris, 1994.
57 - Lucien Goldman, *Marxisme et science humaines*, Gallimard, Paris, 1970.
58 - Monique Canto - Sperber, *Philosophie Grecques*, P. U. F., Paris, 1997.
59 - Massimo Ferrari, *L'école de Marbourg*, Cerf, Paris, 1998.
60 - Micheal Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. M. A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1991.
61 - Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
62 - Michel Foucault, «La Grammaire générale de Port - Royale», In: *Langage*, Nº 7, Sept. 1967.
63 - Michel Foucault, «Grammaire générale et linguistique», In: Arnauld & Lancelot, *Grammaire Générale et Raisonnée*, ed. Republication Paulet, 1969.
64 - Michel Foucault, «Linguistique Et Sciences Sociales», In: *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Nº 19, Dec. 1969.
65 - Michel Foucault, «Structuralisme et Analyse Littéraire», In: *Les Cahiers de Tunisie*, Nº 149 - 150, 1989.
66 - Michel Foucault, «Entretien Avec Paolo Caruso», In: *Conversazion, Con Levi - Strauss, Foucault, Lacane*, Traduit par Christian Azzerinilan, Mursia, 1969.
67 - Michel Foucault, *Dits et écrits*, T.I, Gallimard, Paris, 1994.
68 - Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
69 - Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
70 - Michel Foucault, *Raymond Russell*, Gallimard, Paris, 1963.
71 - Mathieu Robitaille, «Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la "certitude sensible"», In: *Laval Theologique et philosophique*, Volume 59, nº 1, Fevrier, 2003.
72 - Michel Totshing, *Element pour une théorie pragmatique de la communication*, Universite de Québec, Montréal, 2000.
73 - Noël Mouloud, *Langage et structure, Essai de logique et de sémiotique*, Payot, Paris, 1969.
74 - Naom Chomsky, *Réflexion sur le langage*, Maspero, Paris, 1977.
75 - Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des Sciences du Langage*, Seuil, Paris, 1972.
76 - Pascal Engel., «L'espace des raisons est - il sans limites?», In: *Un siècle de philosophie, 1900 - 2000*, Gallimard, Paris, 2000
77 - Paul Ricoeur, *Du texte a l'action, Essai d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1986.
78 - Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
79 - Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistique*, Fayard, Paris, 1982.
80 - Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, Paris, 1987.
81 - Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980
82 - Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, préface de John B. Thompson, Seuil, Paris, 2001.

83 - Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
84 - Pierre Thillet, «Réflexions sur la paraphrase de la rhétorique d'Aristote», In: *Multiple Averrois*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.
85 - Pierre Aubenque, Ernest Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, (Davos, Mars 1929), Paris, Bouchesne, 1972.
86 - Platon, *Cratyle*, traduction, notice et notes par Emile Chamby, Flammarion, Paris, 1967.
87 - Richard Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
88 - Sandra Laugier, «Austin, Putnam, Langage ordinaire et perception», In: *Synthèse*, nº 1, 2001.
89 - Sylvain Auroux, *La philosophie du Langage*, P. U. F., Paris, 1996.
90 - Thomas Ferenczi, «Le journalisme critique et honoré», In: *Le Monde*, du 26 janvier, 2002.
91 - William Outhwaite, «L'actualité du paradigme herméneutique», in: *Intellectica*, 1998
92 - William Labov, *Sociolinguistique*, Minuit, Paris, 1976.
93 - Wolfgang Wildgen, «La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874 - 1945) jugée sous l'aspect de l'évolution et de la critique du structuralisme au 20 siècle», In: *Seminaire: Formes Symbolique*, Ecole Normale Superieure, 25 Mars 2005.
94 - Y. Quiniou, «L'interprétation chez Nietzsche: Ambition scientifque et prudence interprétative», *Annales littéraires de Besançon*, Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'Agir, 1994.

فهرس الكتاب

edots
مطبعة دار الكتب – منطقة بئر حسن – بداية الباراداين ٠١/٨٥٣٧٥٣
١٥٠٠/٠٥/١٣٩٦